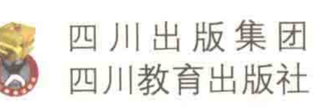


THE IMPACT ON PHILOSOPHY OF SEMIOTICS

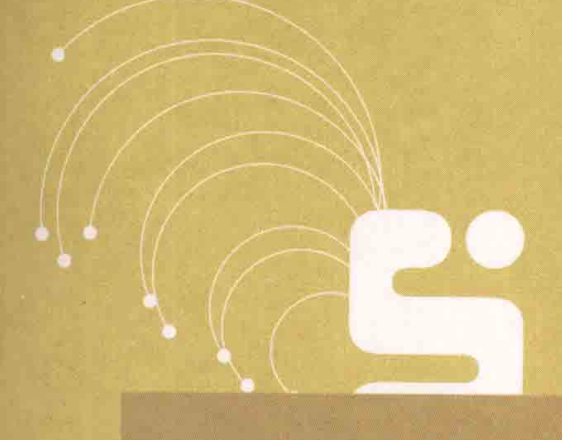
〔美〕约翰·迪利 著
John Deely
周劲松 译

代符号学译丛 主编：赵毅衡

符号学对哲学的冲击



四川出版集团
四川教育出版社



符号学对哲学的冲击

The Impact on Philosophy of Semiotics

迪利认为符号学产生于古典哲学，与现代哲学各派几乎完全对立，与后现代哲学却是本质上相通。迪利的许多观念富于挑战性，他断言在21世纪这个“后现代的第一个世纪”中，符号学将在整个哲学中扮演重要的角色。本书最后的“对话”，尤其妙趣横生，有苏格拉底式的机智，不妨先读。

赵毅衡（四川大学符号学—传媒学研究中心主任）

ISBN 978-7-5408-5235-1



定价：26.00元



当代符号学译丛　主编：赵毅衡

符号学对哲学的冲击

〔美〕约翰·迪利 著
John Deely
周劲松 译

四川出版集团
四川教育出版社
·成 都·

当代符号学译丛

总 序

赵毅衡

符号学不是一门新学科，却是近20年来发展最迅速的人文社会学科。其原因倒是在学院之外：整个人类文化正在我们眼前发生剧烈变化，我们都能感觉到一切在变，并给了它各种好好坏坏的称呼："信息经济"、"超级现实"、"平坦地球"、"精神分裂时代"、"泛审美化"、"奇观时代"、"消费时代"、"消闲时代"、"娱乐至死时代"、"历史终结"、"流动现代"、"软件现代"，不一而足。每个称呼都很有道理，都有道理就说明没有一个能解决问题。人类思维的习惯，是从现象纷纭背后寻找一种规律。偏偏在这个紧要的转变关头，我们苦于不理解这个时代，我们焦虑无法把握现象流，更无法窥看一眼可能的未来。

这就是当前符号学繁荣的背景：符号学就是意义学，意义的发生、传送、理解，是符号学的基础问题；文化的定义有几百种，我认为我20年前在《文学符号学》一书中提出的定义依然有用：文化是一个社会所有意义活动的总集合。因此，符号学既然研究意义，它的主要研究对象就是文化。

当前文化的一个总特点，就是符号活动出现了剧烈变化：数量上是符号淹没人类活动，品质上是符号杂出多元，价值上符号渐渐代替物质成为目的，社会上符号越来越成为权力杠杆。因此，对这个世界

的理解的焦虑，或许只有强调符号学这个社会文化研究的“公分母”，才有可能解决。这就是我们策划这套译丛的动机：让我们看看全世界一些最杰出的头脑，是如何从符号学角度考虑当代文化诸问题的。

为什么要看译著？不是说中国人无法独立对付这个课题，中国是世界符号学最早的发源地之一：先秦名学（墨子名辩论、道家意言说、儒家正名说、名家学说）已经深入研究符号学诸课题；佛教哲学（尤其是因明论与唯识宗）对符号研究作出巨大贡献。进一步研究中国传统，将让全世界符号学界倾听。目前全世界各大学有几十个符号学研究中心，有 40 多份刊物/网刊。中国在符号学研究上，落后于传统文化大国，也落后于瑞典、芬兰、丹麦、意大利、西班牙、日本、印度等重视学术的欧亚国家。无论是为继承传统，还是为开发学术资源，中国没有理由落后。现在中国各大学纷纷开出符号学课程，本译丛或许能给老师和同学们打开一些思路。

然而，符号学面对的课题，是世界性的。这不是说符号学有“普世性”，而是说符号学研究本身就是跨越文化边界的，是高度比较的。格雷马斯曾经不无忧虑地建议，共通的表意模式，恐怕只能在比较“同质”的文化之间考虑。如果他看到今日全球青少年在打同一种电子游戏，玩类似的恋爱游戏，他做符号模式研究时，可能会放心得多。正是因为看到这样一个趋势，本译丛的编者译者同仁，才坚信这项工程有助于中国人理解世界、理解自身。

符号学—传媒学的理论涵盖面，超出了传统的“学术”研究范围。文学、艺术学、美学、哲学、音乐学、信息论、认知科学、教育学、社会学、心理学、文化研究、商品经济研究、市场研究、城市规划、设计研究、计算机研究、游戏机设计、生态学、旅游研究、动漫研究等等门类，均有学者在应用符号学。他们的贡献，必然会丰富符号学理论。所以本译丛有意挑选多样主题、多方向内容。

身处正在巨变的文化中，往往当局者迷。符号学能帮助我们跳出细节，跳到庐山外，看到云遮雾盖后面的底蕴。莫泊桑经常到埃菲尔铁塔里喝咖啡，他与 19 世纪大多数巴黎人一样，极端讨厌这个竖在眼前的铁家伙，但是在整个巴黎，只有到埃菲尔铁塔里才看不到埃菲尔铁塔。巴尔特分析说这个塔绝对无用，是个不需要理由的空的存

在，然后才变成巴黎的意义所在。我们比他们更聪明：我们愿意在远眺埃菲尔铁塔的地方，手握一本符号学坐下来，瞅着这个人类愚蠢的产物，看它在眼前变幻成文明之美的象征。然后在咖啡热腾腾的雾气中，嫣然一笑：原来变化并不神秘，是我们的解读让世界变成意义无穷，符号化就是我们的生存秘诀，更是淹没人类未来的洪峰。

（附注：本译丛受四川大学985工程文化遗产与文化互动平台的支持。）

跨越一切界限

——中文版序言

符号学之名被赋予通过研究符号在我们世界中的活动而获得的知识，这样一种研究必然是从我们的经验开始。一旦我们着手考察这“符号之道”，便会有若干辗转曲折的际遇。

但是，有待考虑的主要问题也许是：为什么在漫长的文明和科学发展史中，符号研究如此晚近才登上前台？

诚然，我们都是动物，也就是说，我们关于世界的知识和意识是从我们的感官开始的，因此并不让人奇怪，希腊哲学家中关于符号的最早记录是那种我们今天称之为自然符号（natural sign）的东西——关于动物行踪的足印、警示风暴来临的乌云、告知起火的烟雾。对任何动物而言，人类也不例外，都需要在所处环境中发现丰富物资，发现安居之所，如此等等。

正是在此之中，我们发现了符号之路上许多让人惊讶的事情：眼睛看到，我们称为“色彩”的不同光线，向我们揭示出所处环境中的形状和行动之类；耳朵听到，各种声音向我们揭示出方位和距离，有发出威胁或值得欢欣的东西来临之类；既然已经如此，又何须涉及符号活动（semiosis）呢？这种“活动”位于一种三元关系之中，即在

其中，一个客体化的事物。譬如一个声音，导致了关于一种非其本身的东西的意识。譬如对一只正在运用感官的动物而言，这声音意味着声音来源的方位。正是在这种关系之中，若非如此便会彼此独立的三种构成符号的元素得到统一，尽管我们对符号的最初观念，对于作为运用感官的动物的我们而言，在呈现中位于突前位置的并不是这种三元关系，而是关于“该事物”——声音、颜色，等等——的观念。[①]

所以我们开始于符号作为多者中之一的“事物”这种观念，这种东西可以被看见、被指示、被听见、被指向，正是自然符号或希腊人口中之σημειον。直到17世纪，才有一位哲学家提出了作为符号学基石的两个要点。

要点一[②]：三元关系——（1）某特定的可感之物（声音、颜色等等：一种特定的感觉使我们意识到的那一事物而非其他，并且因此而使得我们意识到那种感觉让我们所知的东西之外的任何东西）借之以使（2）共同感受之物（超出一种以上的感觉让我们意识到的我们所处物质环境的各种特征，诸如位置、运动等等）为（3）一个动物所知——是动物意识中关于符号活动的首要例证。须注意的是，它发生在动物意识的最初时刻。

要点二[③]：三元关系这种决定性作用，在意识通过认识和概念的形成而得以拓展的过程中，一直发挥着效力；这些认识和概念把我们周遭的声音和形状阐释为有待索求（+）、有待规避（－）或可以安全忽略（0）的对象。对于这些概念和认识而言，它们是作为心理状态在我们心中的“精神再现”，不是符号而是——像声音和颜色一样——符号载体（sign-vehicles），它们把这种动物意识传递给非其自身的对象（即处于这些心理状态所致力建构的关系末端的对象）。这些对象（由于感觉）必定关涉物质环境，不过由它们所构成的客观世界或环境界，如下边将会讨论到的，绝不会化约为或等同于物质环

---

① http://www.youtube.com/view_play_list?p=E9651802BCDC14BF

② Poinsot 1632：*Treatise on Signs* Book Ⅰ，Question 3.

③ Poinsot 1632：*Treatise on Signs* Book Ⅱ，Question 2.

境。[①] 因此，物质环境是通过感觉而得以揭示的，但现在却是用动物自身需求和欲望来进行阐释，与此同时，正是把（3）动物、（2）所指在（1）无论其是什么的载体（可感的特色的或心理的状态）这一基础上连接起来的三元关系本身，构成了正式意义上的、亦即作为三元关系之根本的符号；正是如此这般关系的复合——符号网络、符号载体和符号关系在符号活动螺旋上升中的联合——构成了动物的全部经验。

所以，严格说来，一个符号自身并不是可以被看见、被听见、被指示的东西，而更应该（最为本质地）是不可见的关系。这种关系虽不可见，但实际上通过（1）符号载体的工具性特征把（3）动物和（2）无论其为何的所指对象连接起来。这一符号载体——其本身是一种物质性结构而不仅仅是某种心理状态，的确是某种可以被看见（被听见，等等）和被指示的东西——正是通常人们口中所谓的符号，它为符号学分析提供了普遍性的起点，尽管现在，通过对此种分析的发掘，我们知道，我们起初指为符号的那种可见的或可触的东西，只不过"非直接地"或"派生性地"是符号，即因为它们向或为第三者——在最明显的情况下，[②] 是一个动物、一个人，或者其他什么——再现某种非其自身的东西时占据着突前地位。

因此，非常自然的，古希腊人只从发生在自然界中的物质事件和对象来思考符号。希波的奥古斯丁（由于对希腊语的无知，他并不明了自己观念的新颖性）是系统而专门地拓展符号观念的第一人，他使符号囊括了所有物质对象和所有可觉察事件，而无论其是自然的还是文化的。他的基础立场是，某种可觉察的东西（譬如语词、塑像、建

① 符号活动操作中事物和对象之间的区别被证实是一个原则性问题，但这里只稍作提及。

② 我的用词是"在最明显的情况下"，但在这里我要提到皮尔斯的说法（1908：81）。他说，首先或专门地就动物意识来谈及符号，是眼见让人们理解三元关系中第三项多么困难而给出的"一点甜头（a sop to Cerberus）"。皮尔斯称此第三项为"解释项"，它不一定是精神性的。因此可以看到，符号活动延伸超出了动物认知，进入了植物甚至物质性的自然界本身，对此我将在下文进行评述。在此须注意的是，这一观点——正式地说，是皮尔斯关于符号关系中第三项不一定涉及认知能力的观点，而不是普安索关于三元关系构成符号存在这一更早时期的发现和论断——堪称皮尔斯的符号分析中一个真正原创性的举措，皮尔斯首次指示出符号学的完整边界。

筑等等）可能导致对某种其他东西的意识，这无关乎这个被觉察到的物质结构是自然之物还是文化之物。[①] 只是在很久之后，大概是13世纪，奥古斯丁的拉丁继承者们才认识到，使得非其本身的某种东西呈现出来，对于因符号存在而产生的行动来说，远比那个符号载体感官可觉察到的存在重要。[②] 于是他们引入了作为符号载体的心理状态这个观念（因为这类状态须在其“属于”或“关于”非其本身的其他事物条件下方能存在），却没有在一开始就认识到，这些心理状态——比被觉察到的物质对象不多也不少——之所以是符号，唯一的理由是因为那种三元关系，它们凭借这种三元关系才占据向或为此动物呈现非其自身所是的突前位置。

在英语世界中（以上个世纪以所谓“分析哲学家”为主体，他们擅长敏锐的语言分析，却对历史茫然无知），就三元关系之于符号活动的中心性渐渐得到人们的认识而论，这种认识要归功于美国哲学家皮尔斯。然而事实上，我们知道，皮尔斯是从现代哲学的拉丁前辈们那里获得其符号作为三元关系这一观念的（这些人中，唯有处于现代后期的皮尔斯得到了研究）。[③] 实际上，符号存在于三元关系之中而不是任何主观东西之中，无论这种东西是物质性的还是心理方面的，对此的决定性梳理和表述是约翰·普安索（1589—1644）于1632年在其著作《论符号》第一卷问题三（154/25－29）中做出的，他说：“如果认知能力被认为是一个以间接方式抵达的终端，那么表意和认知能力就是由单独的符号关系达成的，这种关系是符号真正的、正式的理由。”[④]

这将我们带到了轻易跻身今天符号学发展中那些最为根本的观念之一，即前文之环境界或客观世界这一观念，这是通过谢伯克

① 有关此原符号学（protosemiotic）的完整描述，可参见 Deely 2009。有关对其所做的简要描述，则可参见 Deely 2006。

② Deely 2001b：Part Ⅱ；Deely 2004b.

③ Beuchot and Deely 1995.

④ 皮尔斯与之相同地断言：“‘第三性’就是被认为构成符号存在模式的三元关系。”(Peirce CP 8. 332)

(1920—2001) 在所谓“蹑行符号学家 (cryptosemiotician)”[①] 雅各布·冯·尤克斯库尔 (1864—1944)[②] 的工作基础上引入符号学话语之中的。动物生活在客观世界之中，这个世界首先是部分地（也仅仅是部分地）包括了动物自身存在之中的关于物质环境的意识，而这种意识是独立于已知的存在的。客观世界开始于动物的感觉，并因为这种感觉而包括属于物质环境的某种东西。但是一旦“精神再现”或概念在认识（即超出和高于单纯的感觉）这一层面上进入，其所感觉的环境便被转化为一个意义世界，也就是说，一个由在符号关系网中把该对象呈现为＋、－或 0 的有组织的对象构成的世界。因此托马斯·德·韦奥·卡耶坦 (1469—1534)，给予普安索重要影响的一位老师，关键性地以其观察——他认为，“按照物质存在来划分存在是一件事，按照已知对象来划分又是另外一件事”——而成为冯·尤克斯库尔环境界观念的先声。[③]

这进一步将我们带到了极具特色的人类认识特征之中，正是它把人类和这个星球上的其他动物区分开来，即便就知识的来源和发展而言，人类认识和所有动物意识都同样地依赖于感觉。然而，尽管所有动物的意识都开始于感觉，随之把环境作为被感觉者转化为对特定物种的动物有意义的客观世界，然而其他动物的做法是，在这之后将关于这个经过了阐释的世界的意识重新回复到感觉，而这感觉，根据单个的专属于物种的兴趣和需要而非其他，由得以辨识、经过了欲力集中作用的物质对象构成。只有——在我们这个星球上——人类情况特别，我们发现，这种动物的意识还能进一步超越对物质对象的感觉，形成观念和客观特征，它们不仅不能化约为可感之物，而且毫不涉及物质材料，譬如地方政府的办公室职务、军队组织的军阶、宗教声言所起的作用，等等。[④] 所有这一切构成了不同于自然的文化领域，这

① 谢伯克用这个词来称呼那些其著作被证实对符号学具有重要意义，却列在符号意识主流出现之前或被主流排斥在外的那些思想家。参看 Deely 2006 中相关讨论。

② 关于尤克斯库尔在符号学中的重要性，参看《符号学》杂志专刊：《雅各布·冯·尤克斯库尔：生物学和符号学的学科标杆》。

③ Cajetan 1507：in Part I，q. 1，art. 3. Poinsot 1632：Book I，Question 2，149/42ff.，Question 4，187/29ff.；Book II，Question 5.

④ 参见 Deely 1982：Part II，尤其是第 119 页之“图表 III”。

个领域要求，所有生活其间者均需要有能力意识到不同于相关对象或事物的诸种关系，因为正是对关系的直接操作，构成了人类这种动物的社会世界中具有物种特色的符号活动的特别方面。任何动物都能看到芬兰赫尔辛基火车站外那座扬鞭策马的曼纳林塑像，[①] 但是只有人这一种动物能够深入到如此这般的关系之中，能够理解对曼纳林在其祖国历史中所起作用的语言阐释——或者能够通过这件事，理解俄罗斯和芬兰两国边界线在历史中所发生的变动。

所以我们便会理解——这正是我这篇序的标题所涵要义——社会交往的界线首先是由符号活动建构起来的，而这，在这些界线基础之上（但却从内部超越了这些界线[②]），就人类而言，同样不下于前者的，又是由符号活动、文化界线以及差异建构起来的。因为人这种动物，通过他们在构建语言交流和知识认识方面对如此这般关系的操作，不仅用对象与动物本身之间的＋、－、0 关系来看待他们的客观世界，而且进一步更把这些对象看做具有自身特色的，即有着属于它们自己的存在，并且，这种存在具有主体和主体间性的构成，是同我们以＋、－、0 方式表现出的认识评价无关并独立于其外的。这，于是为人类这种动物——仅仅是人类这种动物——打开思路，使之科学地对事物在他们的（意即独立于我们的存在的）存在中所采取的那种方式进行考察，即使该种独立存在（譬如我们正醒悟到，气候变化正是掷向物质环境中的技术副产品对大自然施压所产生的结果）可能并且常常被证实对我们人类这一物种有着未曾料到的后果。

在科学考察中，我们开始认识到大自然本身所独有的界线，正如在感官认识中我们开始意识到即使是在文化化（enculturated）的时候社会所独有的界线。但是，正是在符号学中，我们开始认识到社会和文化的界线，以及社会和文化的对象，都是符号行为产生的结果；我们还开始认识到，这种行为，确切而论，在于编织事物的关系之网，而这些事物，它们首先被阐释为同我们自身相关的事物，只是在这之后，只是针对动物中人类这种动物，它们才同时和进一步地（即

① 曼纳林（1867—1951），芬兰战士和政治家，曾任芬兰总统。——译者注

② 这正是 Deely 1980 著作标题所涵要义。

在关于动物的兴趣和相互行为的诸种界线之上）在有限的独立于精神的存在（准确地说就是发展，我们之于我们生活于其中的星球的自然世界的控制和责任的无止境的拓展之路，因之才得以开辟，关于此点，可参看本书之第六章）这个核心意义上，被看做是由事物构成的。因此，在我们大学中进行研究的这个学科，不仅有来自所研究对象和事物的界线，而且也有来自它们得以受到研究的方式的界线。界线是符号活动的产物，而这种活动不仅建构了所有界线，而且跨越了或者至少（在认识中）有能力跨越所有界线，因为符号活动的操作所能及的范围是无限的。[①]

尽管读者手中的这本书所谈及的，仅仅是知识文化范畴中对于我们认识历史和哲学学科的变革性影响这个专门问题，我却很愿意提请读者注意符号学在研究符号行为过程中所给予我们的全方位知识求索。因为符号行为在此地此刻对人类这种动物所施加的乃是一种未来的影响，过去的事件和当前的条件两者之间的关联因之而不断发生着变化。

现在我们认识到，我们的世界就好比如斯的一种发展，其中，不可预测的发展以被证实对未来的发展起着至关重要作用的方式改变了过去和现在之间的关联。未来不仅并非完全是由过去决定的，而且过去同现在之间的关联常常被未来的发展所改变，甚至是极大的改变，因而“过去”绝对没有彻底结束，现在也并非全然由过去决定。我怀疑，世界拥有一个影响和改变过去和现在之间关联的未来这样一种特殊性，正是符号活动最根本的“现实”。

所以，我为本书读者留下一个问题：如同我们尤其是从马丁·克拉蓬（1928—）的研究而开始知道的那样，难道就没有哪种符号行为不仅在动物世界中，而且在植物世界中，甚至是在先于并独立于这个世界的生命（但却塑造了使这生命最终可能和最后实现的诸种发展）的更为博大的世界本身之中发挥作用吗？难道就没有生物符号活动，没有处在生物符号活动内部、围绕生物符号活动而且先于生物符号活动的物质符号活动吗——世界本身正借之而方能在从其作为无生命和

① 我曾竭力表明这尤其对后现代大学课程所具有的重要意义（Deely 2010）。

无法维系生命的初始状态到我们从中发现自己作为生命物也包容其内的发展过程中展现出符号行为吗？或许，今天科学中所表述的“以人为中心的原则（anthropic principle）”，不过仅仅是朝着只有符号分析才有可能充分阐明的方向的盲目摸索？

无论如何，我们已经对符号活动有了充分认识，这足以让我们明白，我们的世界，按照谢伯克有名的说法，是一个彻底的符号性质的网络。整个科学，作为对客体化的批判性控制，是专属人类的对符号活动的拓展，它同时又依赖于绝非专属人类的、在人类这种动物中连贯起更为博大的自然整体的其他符号活动模态。对此，现代文化曾错误地以为我们可以简单地认为我们与之“了无牵挂”。

当我们考虑到，只有相关的对象和事物，而非关系本身，可以为感觉和感觉认识所达及，而在动物意识这个领域中，唯有人类认识有能力发觉符号载体和三元关系之间的关键区别，正是后者使对象化了的事物不仅被对象化，而且还使之成为一种表意载体（换言之，正是三元关系使载体成为载体，即成为能够传递非其自身的意指）。于是，我们就能够对马里坦的论点心领神会：尽管所有动物必然要使用符号才能生存，但唯有人类这种动物能够知道有符号这种东西的存在。[①]既然来自于符号研究的知识被称为符号学，那么，符号学在知性文化范畴中的发展所开辟的道路，就不仅通往理解我们周遭世界的崭新认识，而且还名副其实地通往关于人类作为符号动物这一崭新定义。[②]这种动物不仅依赖于符号的使用，而且能够发觉这种依赖究竟是在何处。通过符号学，我们能够发现，把我们同自然分开的是关于符号活动的认识，把我们作为一个组成部分同自然连为整体的同样也是这种认识，即符号活动。进一步来看，同样是通过符号意识的发展，我们通过这种方式明白，我们对于我们的行为所承担的责任有着一种新的维度，我们不仅是在我们之中行事，而且我们的行事对我们周遭的自

---

① Maritain 1957：53 & 55：“动物使用符号而不知道表意关系……它们使用符号——它们却不知道存在着符号这种东西。”马里坦把具有物种特色的人类认识的觉醒，看做是与关系实现其超主体性同步的。关系的这种超主体性并不同于事物的主体性和主体间性，这正是符号学所极力捍卫的观点，马里坦的看法可谓该观点的“蹑行符号学家”版本。

② Deely 2010a，Deely，Petrilli and Ponzio 2005.

然领域产生了冲击，而我们的福祉，并不亚于其他动物、植物，这一切终归是依赖于自然的。这种专属人类物种的关于我们道德责任的全方位认识，且称之为符号伦理学（semiothics）。[①]

同物质符号活动一样，符号伦理学是符号之路上位于我们前方的新疆域，这种意识在我们的物种发展中来得如此之迟，确切而论，是因为符号活动是我们从一开始建构的所有关于物质世界意识的框架，然而它本身却不是物质性的，因此也就无法直接地被认识。只有通过反思我们对许多事物的认识，我们才会明白，人类这种动物“慢慢地”最终发觉，自己一直以来的符号能力或元符号活动（metasemiosis）[②]，正是人类命运在这个不断演进的世界中的主要工具。

约翰·迪利

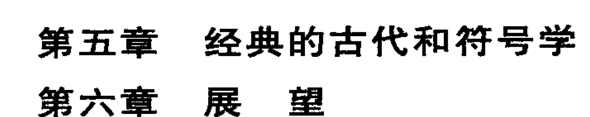
于芬兰赫尔辛基

2011 年 3 月 3 日

① 这个术语出自 Petrilli and Ponzio 2003，见 Deely 2010a：107－125 之跋，题为《符号动物的伦理内涵，或建立一门符号伦理学的必要》。Tarasti 2000 曾提出符号学的“伦理学转向（ethical turn）”，但符号伦理学这个术语则更为妥帖。

② “元符号活动”（Petrilli 1998：8）是一个非常棘手的术语，要细致领会方可避免自相矛盾。参看 Deely 2008，2009，2012 详论符号意识建树的三卷本著述，在每卷开头的“基本原理”部分都有的“提示”，迪利指出：“符号学是元符号活动；但‘元符号活动’是一个自相矛盾的观念”，与《爱丽丝漫游奇境记》中的混沌先生（Humpty－Dumpty）可堪一比。

目 录



第二部分　外部世界的准谬误

第三部分　“符号学家”与“唯实论者”之间的对话

第一部分

符号学对哲学的冲击

第一章 该问题的状况

按照通常的识见，如果说笛卡儿是 17 世纪初的现代哲学之父，那么，索绪尔就是 20 世纪初的符号学（semiology）之父，而查尔斯·皮尔斯则是与索绪尔同期的符号学（semiotics）之父。① 这样的勾勒可谓相当清晰。

但是，如果我们问：在整个 20 世纪的历程中，符号学对哲学产生了什么样的冲击，那么，在 21 世纪之初的回答只能是“相当有限”，除此之外的任何答案都有夸张之嫌。这种状况，按照我的解读，将会发生巨大变化。在现代后期的暮色中，在所谓“分析哲学（analytic philosophy)”于英语和西班牙语学术界中享有统治地位的不到 100 年间，定期发行关于哲学规划的“期票”——通常是认识论性质的——已经成为习惯，却从来没有彻底兑现。当现代性和后现代性在夜色中相继登上舞台，前者在迟暮中渐行渐远，后者则向着灿烂的黎明迈进。我想举出一个心中想到的与此相悖的例子。我不想从一通简单的规划说明转到一个永远无法完成的伟大事业，而是想要为一项已

① semiology 和 semiotics 汉语中都译为“符号学”，前者为索绪尔所创，后者以皮尔斯为肇始，两者互有异同，具体可参见本书相关论述。鉴于作者多涉及皮尔斯，因此后文翻译中，对于前者一概采用明确标注，即翻译为符号学（semiology)，对于后者则不作明确标注，即一概翻译为符号学。——译者注

经完工的庞大工程写份摘要，[①] 把当代符号学充分放置于作为整体的哲学史视野和语境之中，展现它从古希腊爱奥尼亚[②]的源起到其新近成长为符号学——符号学说——的整个历程。

当然，我关于哲学建制不再能够避免沿着符号学划出的路线重新装修自己的房子这种信念也许是错误的——但是，我已经太习惯于犯错误了，尤其是在预言方面，展望未来不会给我带来挫败感。这一次，无论对错，根据个人经验，我可以肯定地告诉你，即便情况尤其是在过去的 20 年里开始发生了变化，符号学一直以来是、现在也仍然是处于哲学的边缘地带。特别是分析哲学，在历经整个英语和西班牙语学术界中哲学学术部门的所有主流范式的转换之后，对符号学仍然是不接受的，尽管表面上你会看到，哲学中就语言学视角的某个主张对于符号学观点是接受的。但是当你考虑到 20 世纪中对于符号的主流研究模式，即符号学（semiology），甚至对于总体的符号研究，其实也是大肆强调语言学范式的。但是，这种表面印象会因为以下这一事实而受到误解，即分析哲学范畴中的语言概念认识本身是属于一个自足的整体的，即使这个整体是由符号所构成的体系。与之不同的是，符号学从一开始就坚持语言的符号活动，人类语言范畴中的符号行为，远非一个自足的话语世界。正好相反，根据符号学的看法，符号行为超越了人类对符号的使用所设定的边界，而且，除非在许多围绕语言运用的层次上和符号行为始终进行合作，并且以符号行为作为基础，同时使其能够成功地做到无论何时以及无论什么程度上的真正成功（当然，一直都成功是远远做不到的），否则人类的符号使用是

① 这里所谓"已经完工的工程"指这部上千页的巨著：《认识的四个时期》。该书是从古代到 21 世纪初哲学的首次后现代性通览。本书中，凡此后提及此书，都将其书名统一简略为《四个时期》。本书可谓该巨著的精编本，是以我 2000 年 12 月在赫尔辛基大学所讲"符号学对哲学的冲击"作为基础的，当时，我刚在那里结束为时一个学期的符号学访问教授的项目。

② 爱奥尼亚（Ionia）：古代小亚细亚西部沿爱琴海海岸的一个地区。希腊人在公元前 1000 年以前在这儿建立了殖民地。——译者注

毫无可能的。①

的确，在符号学范畴中，众说纷纭的问题不是符号行为是否比任何对语言的理解都更为宽泛，而更多的是符号行为的范式延伸到多远。到目前为止，人们公认，符号行为或符号活动，至少能够扩展到意识或认知发生之处，这包括了动物的符号使用或称“动物符号活动（zoösemiosis）”的整个领域。这已经挫败了索绪尔在“符号的符号学模式（the semiological model of sign）”中所体现的那种主张，这种主张将符号研究作为现代唯心论的一种变体（唯心论是具有现代性特色的哲学学说，根据其观点，头脑仅仅知道头脑本身构成或制造的东西②）。在符号学范畴中的符号操作模式中，每个符号都存在于关联三个术语的关系之中，术语之一执行“再现他者（other-representa-

① 人类的符号使用通常被称为“人类符号活动（anthroposemiosis）”，或者人类思想、情感和活动领域中的符号行为。人类符号活动这个术语，与希腊词根“心理（psyche）”的所有变体截然不同，含有“自我/自然相关”和“无意识力量”，只有如此方能传达“人类符号活动形式与作为整体的符号学世界之间的关联感”，按照一种总体观确切地表示“人类秩序及其符号活动的独特形式”。对此，正如科林顿（Corrington 2000：86－7）所说，“符号活动是‘属（genus）’，特定符号互动秩序是‘种（species）’”。让人有些诧异的是，在做出这番阐述的过程中，科林顿又表示，我们更应该使用“心理符号活动”来传达“带有人类符号活动形式和作为整体的符号世界关联感的、针对无意识的内心作用的某种戏剧性”。但是，在这里，他对“心理分析”的过分关注，含有（同上引）“某种受制于人类操作的东西，某种既是私人化的，又与精神分析师同精神分析对象那种二元关系相关的东西”，他想要对此进行“超越”，却让他踏入陷阱。因为表示“心理符号活动”对于心理分析是“自然的替代性术语”，并不能让我们通达目的。不仅“心理”这个词根对于我们的目标过于宽泛，即便在古代思想语境中也是如此（Deely 2001：85n57）；而且，这个词根在现代语境中的讹误更导致误解不断。因为用“心理符号活动”来替代“心理分析”，自然包含了心理分析扎根其中的整体上的现代哲学的“身心二元论（the mind-body dualism）”，这种意义内涵只有在我们试图把“心理活动”也作为属类处理的时候才须强调。毕竟，“心理”，无论其是否具有符号性质，对于描述某人身上所展示出那种自然操作的融合与平衡而言，并非那种人们自发就会运用的方式。

② 参见《四个时期》，第16章。

tion)"的载体功能（皮尔斯据此称之为再现体［representamen］[①]）；术语之二执行"再现自我（self-representation）"或"客体化（objectification）"的功能（皮尔斯称之为客体所指［object signified］，这是一个有些冗余的表达，对此我们后边将谈及[②]）；术语之三在表意活动本身范畴之中执行关联功能——即使当再现体或符号载体是自然事件的时候，譬如冒烟的火山，对此将会在后面论及——把再现体与其"意指"关联起来。由是，三者构成了一种三元关系。在此基础上，皮尔斯追随其拉丁前辈们的做法（他本人那些后继的现代追随者是难以承认这一点的）——他正是从这些拉丁前辈们那里认识到这一事实的——将所谓严格意义上的符号认同为一种三元关系。因此，皮尔斯正如他之前的拉丁前辈们所做的那样，尤其以普安索为榜样，[③] 对所谓宽泛意义上的符号（signs loosely so-called）和所谓严格意义上的符号（signs strictly so-called）进行了区分，前者在严格意义上是再现体，后者即三元关系本身，它既不同于符号范畴中统一起来的三个术语中的任何一个，[④] 又不同于符号关系所构成的网络这个范畴中的诸多相关客体。

今日符号学中的"众说纷纭的问题"，[⑤] 因此，不是 semiology 是否应该携手 semiotics，或者投入后者帐下的问题，而是符号学的边界

---

① 正如我的学生们所知道的那样，亲英语的皮尔斯派学人普遍忽视拉丁语，因此习惯性地错读这个单词。1992 年，我通过使用脚注（Deely 1992：157n），发起了一场堂吉诃德式的行动，试图纠正当代皮尔斯派学人对这个术语的错读，在这里我将继续下去。由于这是一个发音方面的问题，一种听觉有关的形式，而我在这里唯一的媒介是书写，我所做的努力无疑具有双重的堂吉诃德式行动性质。尽管如此，我还是要做。术语 representamen 源自拉丁语，表示"再现"或"再现之物"，在语境中更确切的理解是"他物的再现（other-representation）"，以区别于"自我的再现（self-representation）"。按照这种词源分析，这个术语不应该如亲英语的皮尔斯派学人那样读作"represént-a-men"，而应该读作"represen-tá－men"。

② 参见本书第 3 章。

③ 普安索是确立以专门符号研究来探索主体统一性问题的第一位作家，参见他 1632 年的著作《论符号学》第 1 册，问题 1（仅仅在一年之后，伽利略的冲击使得拉丁认识论发生巨变，而在之前的两个半世纪中，拉丁认识论一直是沿着符号学路线前进的）。

④ 参见本书第 3 部分。

⑤ 譬如最近在德国（Nöth 2001）就以"从自然到文化的符号学跨越（The Semiotic Threshold from Nature to Culture）"为主题召开了国际学术讨论会，以此作为符号学跨入新千年的紧迫问题。

是否比动物符号学还要来得广阔的问题，并且，在这个问题上出现了两种立场。比较保守的立场是，试图把符号学扩展到包括动物和植物在内的整个生命之物。这种扩展 1981 年由马丁·克拉蓬在“植物符号学（phytosemiotics）”这个特别标签下首次正式提出并加以探讨。植物符号学指对植物生命领域中的符号行为进行研究。这一主张很快受到人们的嘲弄，但是，尽管我最初也跻身怀疑者之列，却最早对之采取捍卫行动。[①] 在符号行为以及由此而来的符号学范式能否被扩展到认知生命这一疆界之外这个问题上持保守观点的一派，汇聚在“生物符号学（biosemiotics)”这一宽泛的标签下。[②]

更为激进的一派（皮尔斯本人必然算是其中巨擘）并不争论把植物符号学同动物符号学一道纳入生物符号学的问题，而是声称，即使是这种扩展仍然是有疏漏的，也就是说，围绕在生命之物周围、所有生物赖以生存的总体的物质性世界被排斥在外了。迄今为止，对于能够产生和维系生命的物质性世界发展的研究都是放在进化这一框架之中。今日的符号学激进派争辩说，符号行为的特点正在于以未来事件作为基础来塑造当下，因此也是在其持续性之中来塑造过去。[③] 基于这种考量，符号行为（或符号活动）即使在岩石之中，在群星之中，也能够得以辨识——这是一种可验证的“物质符号活动（physiosemiosis)”，对它的理论证明和实际探索标志着符号探索的最终边界，所谓“最终”，只是就由有限存在所构成的宇宙中已经没有任何有待符号活动探寻的所在而言，现在已经发现，（如果物质符号活动这个概念最终得到证明的话）只要是有限存在相互作用的地方，它都无处不在。这样，皮尔斯关于宇宙是一个整体的说法得到了证实，即便它并不仅仅只是由符号构成，且还是处处充斥着符号。

在保守的生物符号学家与相信皮尔斯关于有限存在为符号活动所充斥这一基础性直觉认识正确的激进派人士之间，“研究语言的哲学

① Krampen 1981; Deely 1982b. Deely, Williams, and Kruse 1986: 83—103.

② 《符号学》（*Semiotica*）这本杂志以整期篇幅为此论题出了三期：Vol. 120—3/4（1998）是对霍夫梅尔 1996 年著作的 13 篇评论及其所反驳；Vol. 127—1/4（1999）是名为《生物符号学》的专号；Vol. 134—1/4（2001）是由卡莱维·库尔任特约编辑的关于雅各布·冯·尤克斯库尔的专号。关于对此的综述，参见 Sebeok 2001: 31—43。

③ 参见本书第三部分中相关讨论。

家”已经在知识竞赛中尘埃落定，受到抛弃。事实上，这场知识竞赛带领哲学本身超越了现代性和以现代性作为其身份的一个独特哲学时期的那种知识范式。

且让我们对这种状况作出思考，因为，没有关于哲学中现代性的清晰理念，为后现代性这个标签有无意义而争执不休将是毫无裨益的。

第二章　在哲学范畴之中界分现代性

幸运的是，尽管我们的哲学史家们似乎没有想到什么方法，要明确现代性是整个哲学史中的一个特定时期或时代，事实上倒并不是那么困难的，至少在我们以符号化的眼光进行回顾的时候是不困难的。我们只需要对现代性能够得到清晰而准确凸显的那种具有界定性的假设作出思考：在其远端（按照世纪末的用语就是“早期现代哲学”），有拉丁知识和古希腊哲学各个主要流派（只是怀疑论要撇在一边，因为与其说它是一个哲学流派，还不如说它是一种坚定的心理态度，这在每个时期都能毫无例外地找到）；在其近端，有作为典型的后现代知识文化现象的符号学本身。

首先讨论远端。希腊人和拉丁人都同意，在人类经验中有一种经验客体范畴内部的维度，它不会化约为我们对这些客体的经验，而且这一维度（希腊人称之为 *ον*［在］，拉丁人称之为 *ens reale*［真实存在］）给予“真实（reality）”这个术语以一种“核心”的感觉。确切地说，在希腊人之中，在希腊人和拉丁人之间，对于这一维度的确切界分——主要地（譬如在柏拉图和亚里士多德之间）集中在由感觉认识直接而本质地揭示出来的该经验维度是否应该归入“真实（the real)”这一项之下，是有重大分歧的。但是，并非人类头脑制造且与人类观点、信念、感情等无关的现实是存在的，对于这一点，无论希腊

人还是拉丁人，都是有共识的。

联系主流希腊和拉丁流派的关键点比此更进一步。那些流派进一步同意，现实的这种维度，按照其恰当构成，能够在人的思维中达成，也就是“已知（known)”，确切地说，这种已知并不是圆满的，而是渐进的、逐步增加的，他们的这种乐观体现在亚里士多德的箴言之中：“人类头脑能够成为一切事物。”拉丁人将此继承过来，并在他们之中处处都得到了承认。而且对于这种信念也没有一条单一的规则，而是有着许多的规则，在后来关于存在的先验特性的中世纪学说中甚为显著，[①] 也就是说，由存在与可理解性——“交流与存在”[②] ——具有共同边界这一事实得出的那些特性（“存有与善互换［*ens et verum convertuntur*］”、“善［*bonum*］”与“物［*res*］”之间，等等，也同样如此）。

现在看来，早期现代人正是通过否定这些东西开始的。值得注意的是，他们最初对存在和可理解性之间拥有共同边界的否定是漫不经心的，对之他们并没有给出清晰的表述，只是在从未进行过核查的共有假设中有所体现，这一假设通过其取得的结果，得以在其认识论发展中把现代性定义为哲学，与之相对的则是我们现在按其本身特点辨识为科学的另外一种现代特色的发展。这个盲目作出的至关重要的假设所关注的，是在一方面形成感觉，另一方面形成感觉认识的过程中，起作用的根本手段是具有同一性还是缺乏同一性。

拉丁人之中所争论的，是“感觉（sentire)”和“感觉认识(phantasiari)”之间的根本区别。这场争论[③]涉及意识中精神意象(“概念［*conceptus*］”或“明确分类［*species expressae*］”）的构成和作用：它们在感觉中从一开始就是意识不可分割的组成部分吗？或者，它们只是在感觉被这个或那个被经验客体中所结合并且被转化成这个或那个被经验的客体（某种有待寻求、回避或安全地忽略的东

---

① 该学说初次得到表述之时，阿奎那还在襁褓之中（Deely 2001：253 n. 10)。

② 对此的详细解释，参见 Petrilli and Ponzio（2001：54)。

③ 可参见 Poinsot，*Treatise on Signs*（1632a），esp. Book II；但是，这场拉丁人的争论起源更早，至少在阿奎那时期就开始了：参见《四个时期》中之“最初所知的存在问题(The Problem of being-as-first-known)”。

西）才出现的吗？在这个问题上所采取的立场，大致在拉丁时期进入其最后 300 年之时，使托马斯派（Thomists）与斯科特斯派（Scotists）从奥卡姆派（Ockhamites）与唯名论（Nominalists）中分裂出来。根据托马斯派与斯科特斯派的观点，我们应该注意这样一个事实，即客体只是在某些时候在经验中被给出，它们根本就不出现在物质性环境之中。我们更应该注意到这个进一步的事实——即使直接物质性环境中出现的客体，其被“给出”的方式，也并不正是它们作为存在而被经验的那种方式。狼的叫声“本身（in itself）”并不让人觉得动人或厌恶，而是要根据听到其叫声的我是羊或是狼来决定。所以，认识需要与作为一种刺激的感觉相互区别。和不涉及的不同，认识要涉及将其展示为“其所是”的主观阐释因素。在感觉中，主观性，有机体的身体类型，只选择（而且是有预见性地这么做）能够被分辨的东西。但是，认识通过加于其头脑本身所规划的各种客观联系，阐释所选择的东西。这种主观阐释要素，正是拉丁人之所谓概念或明确分类，[①] 现代人之所谓“精神意象（mental image）”，或者我们今天之所谓“心理状态（psychological state）”，甚至按照更流行的说法，[②] 即所谓“认知类型（cognitive type）”。这是主观性不可分割的组成部分，人们认为是它把任何一个具有认知的有机体同世界其他分隔开来。

现在，尽管笛卡儿和洛克对于人类特有知识的起源中产生了“理性主义”与“经验主义”的感觉，不过，作为内在性地对现代性作出区分的知识潮流到底起着什么作用看法不一，但是关于有可能在人类意识范畴中追溯一种水平这种念头是双方都不会有的，这种东西并不自发地依赖以精神意象或观念的形式表现出来的主观性的阐释反应。简言之，现代人将中世纪拉丁人的争论抛在脑后，简单地认定了那正在消逝的一方。理性主义者和经验主义者都开始于这种设想，即在精神活动之中并由精神活动所形成的再现正是意识的诞生。进一步的后果是，如果的确如此，那么在其依赖头脑的方面便无从走出客体，没

① 参见 Poinsot 1632a：Book II，Question 2。

② 参见 Eco 2000：Chap. 3，123－223，“认知类型和核心内容”；又参见 Deely 2001：347。

有路径从客体走进真实存在作为其组成部分的结构，没有办法断定就其性质上与人类信念相悖或与之无关的对“在”那种惴惴不安的把握是否合理：理性主义者或经验主义者都从来没有充分和明确地意识到这一后果。就早期的现代奠基者们的确意识到这一后果的程度而言，笛卡儿和洛克两人都尽其整个的思辨天赋来规避此后果。对康德来说，对这种现代设想进行系统化而且毫无芥蒂地拥抱它这种殊荣已经失落，其他人只是徒劳无功地试图围绕其后果做些工作罢了。

鉴于中世纪晚期关于感觉和感觉认识之间未有定论的分歧这种争论和现代意识差得越来越远，到休谟时期，已经连一丝记忆都没有留下。[①] 休谟宽慰我们说：“没有哪个具有反思力的人会怀疑，我们所考虑、所说的各种存在，当我们在说这座房子、那棵树的时候，只不过是人脑中的感觉认识。”的确，早在 1710 年，比休谟早 38 年，比普安索揭示感觉（相比于感觉认识）的符号学性质——作为一张自然决定的符号关系网，在有机体感觉的性质基础之上连接起物质性环境和认知有机体——大约早 78 年，贝克莱就已经对之有了这样的看法[②]：

人们有一种特别流行的主张，以为房屋、山岳、河流，简言之，一切可感知的东西，都有一种自然的、实在的存在，那种存在是和被理解所感知的存在不同的。不过世人虽然极力信仰接受这个原则，可是任何人只要在心中一寻究这个原则，他就会看到，它原含着一个明显的矛盾。因为上述的客体只是我们借感官所感知的东西，而我们所感知的又只有我们的观念或感觉；既然如此，那么你要说这些观念之一，或其组合体，会离开感知而存在，那不是矛盾么?[③]

---

① 关于对拉丁人的争论以及对其观点进行反驳的清晰理由阐述——休谟认为已经无可置疑——参见 Poinsot 1632a：Book III，Question 2，“是否概念是一种形式符号”，esp. pp. 309/47—312/6，对于针对《论动物》，即普安索 1635 年著作《自然哲学》的第四部分，进行评论的多部著作有交叉引用，诸如问题 6 之第 1 篇，“外在客体为了被感觉必须以物质性方式出现吗?”，170a38—177a47，esp. 172b13—173a30，以及第 4 篇，“是否外在感觉为了辨识须形成符象或明确的规定性形式”，192a18—198a16，esp. 195a5—46。

② Berkeley 1710：*The Principles of Human Knowledge*，Part 1，Sect. 4.

③ 此处引文译文参见〔英〕乔治·贝克莱：《人类知识原理》，关文运译，北京：商务印书馆 1973 年，第 21 页。——译者注

现代性的巅峰发展，康德恢弘的三大批判，所需平台如此得以铺就。被休谟从教条主义沉睡中唤醒了的康德发现，处在人类再现外部的世界存在尚待从笛卡儿曾试图让现代哲学景观没入其间的怀疑之海中被拯救出来，堪称哲学的丑闻和对理性的冒犯。但是，康德没有对中世纪所尝试的感觉与感觉认识之间的真正分野重新作出思考；在中世纪人的认识中，感觉被悬而未决地以为是如此这样，[1] 感觉认识的特性在于阐释外感受性器官有选择地呈现的那些感觉，但就符号活动方面而言，那些感觉却是物质地组织在那里的，这些在这种互动中起作用的物质性因素既是环境的，又是有机体性质的。[2]

相反，伴随着现代性所特有的审慎，康德为我们呈现了外部世界"唯一可能的证据"，他所引入的与其说是一种区分，不如说是物自体与现象之间一种可以验证的分离，前者具有外在真实性，就内在本质而言却不可知，后者整个建构在再现的基础之上，而再现是有机体在这些不可知的"事物"影响之下造成的，并在这之后通过理解自身而"得以成形"（专指人而言，因为动物符号学并不在康德的范畴之内），这样就从理性一面修复了休谟的分析所展示的在"事物"那一面所永远失落了的东西，即位于必要性之下的那些概念。基于这些概念，科学知识宣称不能化约为习惯的相互关系具有一种客观的因果。

当然，我们必须小心。概念本身有可能失控，或许会在缺乏警惕的分析的时候溜号。这种情况下，"实在（noumena）"就会出现，空洞的概念与对感觉的"直觉"再现不相称，也不以之作为基础。为了防止为不可知打开这扇方便之门，康德提出了他的著名箴言："无内

① 参加本书第三章中相关处之术语评析。

② 同《新开端》（*New Beginnings*，Deely，1994a：77—88）中所采用的现代早期方法相比，对感觉的详细符号活动分析在《四个时期》的第 10 章、第 12 章和第 13 章中有了较大扩展。

容的思维是空洞的，无概念的直观是盲目的。"[①] 通过这种方式，在晚期希腊和拉丁传统中以形而上学作为特色的这项事业，即关于原则上不能归入感觉的直觉的真实存在这种知识，于是——再一次地，伴随着现代性的特别审慎——在康德 1783 年的著作《未来形而上学导论》中被叫停。

康德本人对他所谓超越或外在于我们对客体的再现的世界那种"唯一可能的证据"如此心醉，以至于他认为他让任其在内在本质上不可知是无足挂齿的小节。在唯心论背景上，他认为，他已经阐明唯实论是一种先验的唯心论。对于唯实论，他认为，肯定有一个独立于我们再现之外的不可知的世界已经足够——不必对它的内在可知性耿耿于怀（或许更应该说，是缺乏这种可知性）。这种"唯实论"今天由帕特南等人从分析哲学范畴内部提出，当成了"科学的唯实论"对现代唯心论的胜利，仿佛在康德之前的现代性同在他之后的现代性有着什么原则上的不同。那么，其胜在何处呢？只有不同才有优劣之分。在这里，我们没有看见这两者有什么不同。因为现代唯心论的典型特征，正是把从头脑到自然的通道变成"无通道"，而康德根本没有改变这种状况。[②] 符号学做到了这一点——但这是后话了。

也许有简洁之嫌，我们且总结性地来面对关于同康德的头脑哲学

① 康德（1787：75）讲过："我们若是愿意把我们的内心在以某种方式受到刺激时感受表象的这种接受性叫做感性的话，那么反过来，那种自己产生表象的能力，或者说认识的自发性，就是知性。我们的本性导致了，直观永远只能是感性的，也就是只包含我们为客体所刺激的那种方式。相反，对感性直观客体进行思维的能力就是知性。这两种属性中任何一种都不能优先于另一种。无感性则不会有客体给予我们，无知性则没有客体被思维。思维无内容是空的，直观无概念是盲的。因此，使思维的概念成为感性的（即把直观中的客体加给概念），以及使客体的直观适于理解（即把它们置于概念之下），这两者同样都是必要的。这两种能力或本领域不能互换其功能。知性不能直观，感官不能思维。只有从它们的相互结合中才能产生出知识来。"（此处译文参见〔德〕康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2004 年，第 52 页。——译者注）

由此可见，雅各布·冯·尤克斯库尔这位动物符号学倡导者，把他最初得自康德关于人脑理论，关于动物环境界（animal Umwelt）这个原创性灵感，当做一个没有人类概念的世界，是多么具有讽刺意义；因为可以肯定的是，在完全逻辑的世界中，关于动物纯粹的认识上的智慧的研究，更多的是一种在人脑哲学中抛开康德式理论而来的灵感。历史，如我们所看到的那样，充满了反讽。对此可参见 Deely 1990：119—124；亦可比较普安索著作中关于理解和感觉之间关系的讨论。

② 参见本章脚注中施拉德尔的评述。

相互一致的经验主义立场可以合法地享有“唯实论”这一名号这种主张吧，这样可以表明，如果语词是它们所是的那个样子，这样的主张是可以得到表述的，但是这种表述必然是空洞的。当然，现代哲学从一开始就拥抱和体现了唯名论，正如皮尔斯如此尖刻地指出的那样。[①]在唯名论下，所有普泛性术语都是“响屁（flatus vocis)”。“唯实论”为什么就不是呢？的确，为什么不这样？名字中有什么呢？如果在现代晚期的分析哲学中就是用“唯实论”来表示唯实论，那么“bark”就是风刮过树梢的声响，或者就是穿在狗身上帮助其躲避风吹雨打的护体装。[②] 我们在这里处理的正是这样一种“唯实论”，它既不天真也不批判，只是空洞——“空洞的唯实论”。[③]

仔细考虑现代哲学的开端，要讨论其主流发展，就会讨论到与拉丁时期的决裂。当伽利略和笛卡儿经历他们那种状况——新的学识，即“现代”哲学，有待从基于语言文本的阐释的权威（对各种世俗以及宗教权威的“评述”)，转向建构以数学形式表现的实验结果这种新权威，而所有这一切都是基于对上帝所撰“自然之书”的直接解读。起初，1616 年“圣哲”红衣主教罗伯特·贝拉尔米内——这位现代早期罗马的托克马达，亲自出面攻讦哥白尼，[④] 二者事实上曾经并肩携手，对这场丑闻之后的几个世纪中被奇异神化的心智和方法的合法性发出挑战。

但是很快，不管其本身如何，两大巨人的追随者们发现他们开始分道扬镳。当时没人这么看这个问题，但是，事实上进行着的，是一项全新人类理解事业的兴起：实验性知识得到专题性的追求，传统哲

---

① Pierce，“Lessons from the History of Philosophy”，1903a.

② 英语中 bark 一词有“狗叫声”、“树皮”两个基本意义。——译者注

③ 在《四个时期》中，我只想把这种变体称为“贫血的”或“无生气的”唯实论，但是，我认为“空洞（hollow)”更能传递这一要点，即只有通过唯名论性质地对古代和中世纪对“唯实论”的滥用，这个术语才会有现代主流哲学的挪用。

④ 关于这场争论，参见 Deely 2002：57 n. 13；亦可参见 Blackwell 1991。(托克马达[1420—1498] 是西班牙第一位宗教裁判所大法官，被称为“中世纪最残暴的教会屠夫”。——译者注)

学那种共识性“科学”只能为之提供一种框架，而无法取代这种追求。[①] 伽利略派这一脉，在将物理学带至一个新的、实验性基础的过程中，会导向牛顿、爱因斯坦，休斯敦的登月和太空飞船探索计划；笛卡儿派这一脉，由洛克和笛卡儿在精神再现中的知识起源问题上共有的假设加以界定，则导向休谟和康德以及一种并不心甘情愿的信念，即与人类头脑相悖并独立于其外的现实世界，就其“本身”，就其自身的存在，就其物质方面的主观性，作为真实存在而言，永远都是不可知的。现代哲学，简言之，开始对现代科学玩起了“化身博士”的游戏，[②] 其践行者仍然坚信，现实就是正在被揭示的东西，越来越受到人类实用知识技巧的掌控，正如中世纪的阿奎那所表示的那样：对自然存在的思辨性认识，在人类找到把对自然的那种认识付诸运用的方法之时，通过扩张而变得实际了。

当然，洛克曾经试图介入笛卡儿式的现代发展之中，以求为我们的感觉在滋养人类认识发展中所起的作用正名。但是他的干预对扭转哲学中主流的现代发展之偏离符号研究并没有什么帮助。因为，通过接受笛卡儿把客体化约为由头脑所制造的再现，他丧失了抵押品赎回权。他认识为把握客体而在自然与文化两个领域中穿梭往返那条唯一的通路没有了，并把后者（文化），如维科所说，[③] 当做我们自身建构之物，即便前者（自然）似乎是出自上帝之手。对此，现代人大致作

① 这里我提到的是，皮尔斯采纳了边沁（1748—1832）1816年一部著作中一个怪异却有用的术语。根据边沁的理论，皮尔斯把科学分成实验性知识（idioscopic，我以为该拼作 ideocopic 才对）以及共识性知识（cenoscopic，也拼作 cenoscopic）。前者一般称为实验科学，因为需要专门的经验来决定他们所做主张的意义，后者则只有在成熟的人类有机体在任何时候都可获得这种意义上才有赖于观察。因此，亚里士多德的物理学是一种共识性科学，中世纪的形而上学也是一种共识性科学。但是，伽利略之后的物理学，现代物理学，则显然是实验性科学。实验性科学是现代意义上的科学，但是，共识性科学或哲学科学在拉丁意义上却甚具学说特征，它让自身与神学教义和科学假设二者都保持着平等的距离，以建构出对客观性的阐释疆域。在此领域中，所有三种话语的相对独立性都能够得到检验和确证，不仅总体上如此，而且因为它们每个都承认有各种各样的进一步划分。

② 参见《四个时期》中“关于化身博士的奇怪个案（The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde）”一节（Deely 2001：540ff）。（《化身博士》［Doctor Jekyll and Mr. Hyde］是英国作家史蒂文逊［1850—1894］所著小说，小说中，善良的科学家杰基尔博士喝下一种试验药剂，便会在晚上化身邪恶的海德先生四处作恶。——译者注）

③ Vico 1744：par. 331.

如是观。

准确地说，拉丁人渐次受到现代性之火的烤炙须怪罪自己。在拉丁权威滥用哲学和神学的爆发之时，[①] 而新一代心头对之萦绕不去的意识淡忘之前，必定经过了一个美好的间歇。也许，不可避免的是，伴随着关于这种记忆伤口的愈合，晚期拉丁人在照亮人类理解的努力，启迪理解所依赖并受其滋养的符号的经验结构方面，所取得的思辨成就，（如我们现在在回顾中所认识到的那样）应该也在同一时间里被淡忘。但是，该是对这件事分出精华与糟粕的时候了，该是回溯拉丁哲学和文明的各个领域，看看在哲学领域中什么可以得到保留，什么可以恢复名誉的时候了——毕竟，这是哲学范畴中所抵达的最广袤的阐释疆域；可以争辩说，这是最合于理解本身作为人类塑形体系的语言维度那种性质的，仅仅凭借于此，便在我们对客体的经验范畴中达成了摆脱感觉认识疆界的相对自由，或超越其上的先验性，并非一切客体都化约为我们对其的经验。

在这一任务中，康德及其后继者的工作，虽然在现代一脉中无比强势，却没有什么帮助，只是增添了需要撇开的谷壳而已。正如两个都想要的那些索绪尔的追随者们——复兴符号概念，却又让认识论方面的东西留在康德留给它们的位置上[②]。所以，这些当代哲学中的准“唯实论者”（天真且具有批判性，不过仍是一概的空洞）[③] 找不准问题的焦点。概莫能外地，这些思想家们都属于“晚期现代（late modern）”，甚至属于“究极现代（ultramodern）”，但是绝不属于“后现代（postmodern）”。因为（哲学中的）现代性是紧随唯心论之后的。

① 想想吧，并不只有臭名昭著的1616年哥白尼审判，同样的事情还于1633年发生在伽利略身上，而且有过之而无不及，还有1600年活活烧死布鲁诺。更有甚者，于1624年12月21日焚烧主教马可·安东尼奥·德·多米尼斯的尸体（他去世于同年9月，后来他的尸体被掘出，在审判他的灵魂“堕入异端”过程中进行展览。经过“缺席”审判，他的尸体被绑在火刑柱上被付之一炬。不过，他所受的苦必定比布鲁诺轻得多）。

② 语言作为选择适应的、专属人类这一物种的铸造体系（Innenwelt，“内心世界”），同语言作为语言交际（通俗用法意义上的“语言”）——同样是专属人类这一物种却是非选择适应的，由与所有纯粹动物符号活动形式都不同的人类符号活动构成——这两者之间的区别，不仅是《四个时期》一书的根基所在，而且在全书中都得到了发展。但是，这个认识本身则是我从谢伯克那里得来的，他在多个地方对之有所论及。至于“非选择适应（exaptation）”和“选择适应（adaptation）”的区别，可参见 Gould and Vrba 1982。

③ 参见《四个时期》，尤其是第15章和第16章。

后现代哲学既不是先于现代性这一意义上的唯实论——皮尔斯称之为“经院式的唯实论（scholastic realism）”——也不是将知识局限在全然由头脑所塑造的再现产物之中那种唯心论，譬如康德所想象的那种。哲学中的后现代主义，确切说来，乃是采取一种立场，有如实效主义（pragmaticism）之不同于实用主义（pragmatism），[①] 其在本质上是融合了而不是化约为对人脑在客体中辨识特色鲜明的诸方面这种能力的肯定。因为我们在客观世界中经验的诸方面，既属于物质的存在，又属于客观的存在。同时，我们通过对客体化的批评控制，区分这些方面——确切地说，难免有错——与只属于客观存在、只有客观性这种现实的其他方面。更有甚者，我们经验的那些方面，尽管属于两个系列，似乎像现实一样，更多地属于客观性而不是物质性——好比大学的教区长、教会的牧师，或者政府的官员。主题方面看，作为能够把实验性的客观方面那种极端多样性纳入一种理论统一而出现的这种立场，正是符号学的立场。这种存在立场是符号所特有的。首先是在建构经验的活动中，其次是在通过经验滋养象征生于其中并因其而生长的理解活动中。符号都能够在自然和文化之间穿梭往返。

好比土地测量员（向他致敬）能够很好地在公共领域中，而不只是在他自己头脑的私密领域中，把多佛海峡的崖壁与不列颠的合法边界分开，正如把既是物质的又是客观的那种东西与只是客观的那种东西分开。而且不必否认，地质学家对多佛海峡崖壁构成的内部结构，客体化了的主观性，有着某种天才性的把握；所以，符号学家能够对符号关系进行区分，其有先于人类经验的根的符号关系（诸如关于所谓自然符号的情况，譬如烟让人意识到火），也有仅仅是由习俗和文化所构成的人类世界的符号关系（诸如所谓习惯符号，譬如国旗让人意识到国家）。真实存在或“理性存在（*ens rationis*）”，独立于思维之外或依赖于思维的存在，都不曾被逐出符号学的范围，因为它关系

① 这里我提到的是“红皮书”的第 13 至第 24 页，一篇题名为《后现代的开始或：查尔斯·桑德斯·皮尔斯与符号的复归》的文章。这篇文章是为 2000 年 11 月举办的赫尔辛基形而上学大会而作。我专门提到了皮尔斯（1905：CP 5.428）所谓为了符号学之根而要求的“同唯名论的全面决裂”，以及其用实效主义来取代实用主义的背景。参见《四个时期》第 15 章，这本“红皮书”主要就是以之作为基础写成的。

到客观性，“作为人类的知者（the human knower)”是难免会犯错误的。

把符号学与现代性之前的哲学区别开来的，须将真实存在包括在内，而不必专门受其所制或为哪一种存在而耿耿于怀。符号学不仅是对唯实论的复兴、修复或复归。不过，在建构客观经验世界的符号活动的框架之下纳入理性存在的过程之中，符号学说并没有把真实存在作为“不可知（unknowable)”排斥在外。物自体和不可知在符号活动中是无法兼容的概念，正如黑格尔——这位身处现代前夜壮志未酬的符号学家——在向人们揭示康德的三大批判这把手术刀将科学探索的神经切断后所说的那样。[①] 黑格尔建构一种后现代视角的尝试早夭了，但是，他所做的工作预报了即将到来事物，宛如一只飞向夜色的智慧的猫头鹰。然而，充满期待的后现代哲学前景，不可能是依循康德一脉的；因为康德一脉更多的是精确地划出了现代性本身在认识论事件中的边界，换言之，在和哲学有关的一切之中，他都意识到了其与现代科学事业之间的不同（起初这一点并没有得到承认）。

“好比腓利比的囚徒，”对于杰基尔博士变成海德先生，史蒂文逊说道，“内在的东西向外溢出了。”[②] 我们完全可以同意阿瑟·科林斯[③]所说的：“康德的思考不需要什么现代化，它直接就可以运用于我们的哲学问题。”但是，之所以如此，原因正与科林斯想要让我们以为的相反。科林斯认为，[④] 既然“康德那种激进的主观主义并非对认识客体的精神状况的承诺”，那么，这足以直接使他的工作越过唯心论，让其所做的工作成为一种名副其实的“基本的反唯心论哲学”。

就让科林斯为那群勇敢的当代思想家们充当代表吧，这群人想要证明康德是一个“唯实论者”，一个“科学的唯实论者”，一个“注重

① 康德的评论家们，譬如施拉德尔（1967：188），关于康德的认识论“切断了哲学探索的神经”这种想法是非常正确的；但是，让人奇怪的是，他们并不情愿接受这种想法所带来的全部后果，这本应该使“批判哲学”遭受贬损，而现代性正是在“批判哲学”中最后变成了陈列那些难以置信概念的历史的博物馆。与之一道陈列的，还有关于蜜蜂不会飞、不可能有飞机或者人体在超过60英里时速情况下会散架等等证据。

② “腓利比的囚徒”指圣徒保罗，他在囚禁中写下了《腓利比书》等“监狱书信”，展示信仰上帝所带来的巨大喜乐。——译者注

③ Collins 1999：14.

④ Ibid，p. xiv.

分析的唯实论者”。近来人们常常把这些挂在嘴边，仿佛“科学的”这个形容词（这就是唯名论的威力）以某种方式神奇地证实了一种光复了失地的现代的认识论，在基于头脑再现的现象与先前的外在于且独立于那些再现的事物之间，建起一道“无通道”的障碍。在唯实论与唯心论基础之上的诸多变体之间的斗争中，看看这支哲学轻骑兵所发起的英勇却未免悲剧的冲锋吧。

这种辩解如下：笛卡儿和洛克都把直接经验的客体等同于作为主观精神状态的观念。康德，与之相反，则把直接经验的客体同主观性的精神状态分开，并赋予那些客观性的东西一种相关的、必要的结构，在它们反对主观精神状况——它们正是以此为基础超主观地作为客体而存在——这一有限意义上，以为它们是真正客观的、“公共的”。这种凭据得出的结论就是，康德的思考能够“从唯心论的阐释中被拯救出来”。

这种辩解失败的原因如下：一边是笛卡儿和洛克那种主观主义，一边是康德那种客观主义，科林斯在两者之间的对比，就其所对比的而论是准确的。但是，这一细节上的对比并不足以抹杀那种更为深层的唯心论者的联系。因为“唯心论的本质”并非“我们在经验中直接理解的事物就是——作为其精神状态——存在于我们自身头脑中的现实”（科林斯先生，请恕我无法苟同）；[1] 而是无论我们在对其所理解的一切之中理解到了什么，它都是我们自己头脑在构成再现的自行努力中的产物，无论它是直接的（譬如头脑中的“观念”）还是间接的（譬如终结以观念为基础那些关系的“客体”）。我们在我们对其所理解的一切之中所直接理解的事物，是头脑本身作出的（无论按照康德，把它们看成客观上与主体相对，还是按照笛卡儿和洛克，把它们看成知性主体的主观调节），都和外在于且独立于这些努力而存在或可能存在的东西不同，而无论这东西是什么：这就是现代唯心论的真正本质。

为了探究证实经典主流发展形成的东西，普安索早就干脆利落地

---

① Ibid，p. xiv.

深入到这个核心要点了，[1] 可是在这一点上却被他那些追随笛卡儿的同辈人所忽视。[2] 有了对唯心论核心学说的如是正确理解，康德思想获得解放是不可能的——这是一个原则性问题。康德哲学不需要现代化，因为它实质上就是现代的，彻头彻尾是现代的。如果康德思想的蕴涵在后现代框架中不管怎么说都不可接受，那恰恰是因为它们彻底的现代特性。普安索是标志通向拉丁中世纪哲学之夜的晚星。但是，他在这些问题上的立场，又使他成为了由皮尔斯将之带到黎明的后现代的晨星。即使是弗雷格[3]也可能同意，如果他幸运到让他的逻辑世界受到后现代黎明的符号之光的侵入，该有多么好。

① Poinsot, *Tractatus de Signis*, 1632a: 312/3－6.

② 因此，拙著《新开端：早期现代哲学和后现代思想》(Deely, 1994a)，正是为了总览笛卡儿生活时代中拉丁思想的思辨疆界，这样便能够弄清楚，在经典的早期现代人——即当时（从笛卡儿和伽桑狄开始）成功地为主流提供滋养进而使之成为直到 20 世纪末的主流现代哲学的那些人——所制定的清单中，何种恒久兴趣可能受到了忽略。

③ 弗里德里希·路德维希·戈特洛布·弗雷格（1848—1925），德国数学家、逻辑学家和哲学家、数理逻辑和分析哲学奠基人。——译者注

第三章　为什么符号学不是现代的?

正是因为皮尔斯，他从拉丁人那里复原符号的一般概念，[1] 为其赋予第三个术语以及把重点从存在切换到符号活动（因而人们能够充分理解，在我们称之为经验的符号活动的螺旋上升中，[2] 随着假设推理让位于演绎推理，演绎推理再为回溯推理所取代，再生出进一步的假设推理，如此循环，再现体、意指与解释项不断在变换位置，在这一无止境的符号活动中，死亡也不会让个案中的这一进程有所简略），我们所继承到的，确切地说，乃是一套新的东西。[3] 这张“新单子”和亚里士多德那套分类相同的地方，在于其主旨都是想要囊括各种存在，使得存在能独立于人脑而存在并且能在其存在维度中被了解；但是，同亚里士多德那套不同的地方，在于它们并不限于真实存在这种可预想的存在类型。和康德那套分类相同的地方，在于新单子的主旨是揭示出它们把头脑注入客体性之中；但是，同康德那套分类所不同的地方，在于对于理性存在这种最终被了解的东西，它们并不限于依附人脑的这种维度。简言之，通过揭示依赖人脑的存在和不依赖人脑的存在如何彼此交织，把经验建构成一种符号的关系网。这张网的结

① Beuchot and Deely 1995；Deely 1994b.
② 参见第三部分之图示。
③ Peirce 1867：CP 1.545—59.

头、接线、空隙都精确地为我们呈现出一个在起源和可知性方面既是自然的又是文化的一个客观世界。这个新分类单子让我们超越现代性，而且也不是简单地回到古希腊人和中世纪拉丁人思想中充分预感到的某种更早的观点（即“唯实论”）。

简言之，对哲学而言，符号学所证实的，既不是前现代问题（尽管它汲取了古代关于关系的讨论以及中世纪关于符号的讨论），也不是现代问题，而是，准确地、从其肯定性本质上说，一个后现代问题。因为符号学使得我们能够清晰地看到，对于哲学而言，现代性，以及现代哲学在涉及科学分析之际之所以显得无措，都在于语言，在于知——总体而言对于认识论方面的事情都是如此。因为所有的思维都是在符号之中，而符号靠其特殊活动得以维系。符号的活动在符号中展示，却不能限定于或化约为语言，好比（索绪尔式的）符号学以及（“语言学转向”之后的）现代后期分析思想试图诱使其追随者们相信的那样。

符号学比皮尔斯要多

我曾经指出，在将自己同拉丁传统区别开来的过程中，现代哲学首先作出了一个倒霉的尝试，企图让自己同现代科学这项事业结盟，对此我将之拟人化为杰基尔博士，结果，它仅仅是迟缓而尴尬甚至是不自觉地认识到，它的内心深处属于另一个面孔——病态的海德先生。开头，对于试图相信科学能够揭示事物本身所处方式某个方面的那些人，现代哲学的世故者们满足于对其天真发出窃笑。后来，在现代性中，随着科学尊荣的褪色，从事“外部世界问题”的魔法师们式微，哲学家们徒劳地企图从唯名论方面恢复其重要性，譬如借助“科学的”这个形容词来掩盖他们偷取“唯实论”这个术语而无须放弃他们光复唯心论教条这种赤裸裸的企图。

我曾经说过，皮尔斯是第一个具体体现出只身就能构成哲学中“后现代”那种东西的真正新精神的人，“后现代”绝非鼓噪代表着虚无的喧哗与骚动的一个空洞的时髦用语。但是，在掀开后期现代性那

张神奇面纱这件事上，皮尔斯并不孤单。他是唯一一个具有充分意识的符号学家，完全不同于观念之途，他是行进在符号之路上的旅者。但是，他并非这条崭新的符号之路上唯一的旅者。这条路上还有别人，确切地说，还有另外一些先行者，他们并不像皮尔斯一般，如这条崭新之路所要求的那样，能够清晰地放眼望见丛生的荆棘，他们也许只是半盲目地踏上了这条道路，但是可以肯定，他们按照他们自己的方式推动了后现代事业，使得其身后之人能够从其所做的工作中获益。谢伯克称这些人为"蹑行符号学家"，[①] 甚至在他们中分辨出了"个中翘楚"——那位在爱沙尼亚出生并长大的德国生物学家雅各布·冯·尤克斯库尔。[②]

我很荣幸，当我 2000 年秋在赫尔辛基大学教学期间，在爱沙尼亚的塔图大学开设讲座，但在那之前，多亏卡莱维·库尔，我得以拜访了冯·尤克斯库尔位于波罗的海海岸的家，在那里，他写出了其名作《语义学》(*Bedeutungslehre*)，他在书中介绍了使后现代性能够品味到的、被证明为其核心学说的东西："环境界"，它不同于心理状态的主观世界的客观世界，一边是"内心世界"，另一边是物自体构成的物质的世界。

冯·尤克斯库尔写作时所住那座房子的窗口下就是波罗的海海岸，我从海岸上捡到一块石头，将它放进衣服口袋。这样，这块石头便有了双重经历。地质学家会鉴定出这块石头是天然的。是的，这的确是一块来自波罗的海地区的石头。石头的第二重经历则永远不会被地质学家看到，那就是，这块石头来自环境界，在此之中，冯·尤克斯库尔揭示出所有动物所共有的经验结构，这种结构将它们与植物区分开来，对此人类这种动物也适用。两重经历都是对的（或者错的）。环境界提供了解释人类对独特符号进行使用的最佳起点，甚至胜过皮尔斯留给我们的新分类单子，即便它最终是导向这些新分类并且事实

---

① Sebeok 1976：x.

② 参见 Sebeok 1977，Deely 1990：119ff 中的讨论以及美国符号协会年鉴中关于"符号探索史上被忽略的人物"的系列报道，尤见 1983 年之后诸册。在这方面，A. 鲁塞尔关于科林伍德的报道（1981—99）尤其值得关注。我愿意特别地把海德格尔加在现代后期的蹑行符号学家之列（这一点从我 2001 年的著作中多处可以见出）。

上，从符号学角度看，它预料到了这些新分类。这两种经历都和我这块作为其载体的石头有关，正代表着环境界的二元结构，一方面化约为依赖头脑的存在，另一方面化约为不依赖头脑的存在，两种关系相互交织，但是，二者只会共同构成这块石头，使之成为今日符号学之“生活世界（Lebenswelt）”的其中一项，成为我们参与该生活世界在新型后现代知识文化中之发展的其中一项。

因为我不知道有什么更好的方法，能够展示今天的符号学如何决定性地恢复关于感觉与感觉认识、关于感觉认识与理解（或语言）这些古老的拉丁认识方面悬而未决的争论——正是这些争论形成了符号意识的最初集合，我只能在 21 世纪之初——21 世纪是哲学中属于后现代时期的第一个世纪——讲述环境界这一词汇作为当代符号学术语得以确立的历史。[①]

环境界这个明显属于德文的词汇，实际上成了符号学中一个术语，也注定（我是这么猜测的）在其符号学意义上成为一个在哲学和知识文化中通用的词汇。如果这个猜测正确，那么这个术语太重要了，不能留给学者们去处理，尤其不能留给那些有考据癖的学者去处理。而且不能单靠现有的德英字典来翻译这个字，因为环境界这个概念，当它已经开始在专属于符号学的用法中确立起来，成为符号学作为关于符号的（与“科学”或“理论”不同的）学说，它是不承认有任何充分意义上的前身的，更不用说承认那些如此为冯·尤克斯库尔所心仪的、在所有康德著作中发展起来的概念了，康德那些概念全都

① 关于传统的感觉/知性在符号学术语中的集中探讨，参见 Deely 2002，这种探讨本身满足 Deely 1982：117 中间一段文字中所谓的“理当注意（promissory note）”。这里关于环境界的评述可以作为那里探讨的附言。

是依赖彻底现代的、甚至“极端现代的”认识论标准的东西。[①] 因为符号学有自己的认识论标准，即使这种标准还不够发达，或者说，只专门适用于符号；对于符号，如普安索先前所表示的，哲学中专属于唯实论的观点和专属于唯心论的观点相比，在现代意义上不过略有不足而已。因为符号是在自然和文化的交叉或叠合区域里执行自己的任务，而且是内在于那些被分开思考的领域之中的。因为尽管符号标志着深入两大领域的条条路径，符号在其自身的存在中，本身却不归于任何一个领域，在其个体发育中总是“混杂的”——至少在其成为人类符号活动中一种自发性工具时是如此，而唯有在人类符号活动中，我们才第一次、开创性地对其有这样的把握。

这样一来，以符号学为主题的“环境界”一词的用法（这里我用引号标出这个词，是为了强调它不是外来语，而是专属正在发展中的

① 如果我们为了把握环境界这个术语的符号学意义而去简单地考察日常德语，我们的了解不会深人。大约从 1970 年开始，这个词就出现在德国“绿色”政治这一语境中，它表示的是物质环境。需要强调的是，符号学中的环境界并不是这个意思（尽管客观上它包括了物质环境诸因素及其诸方面）。即使作为德语词汇，环境界的出现不会早于 1800 年，其首次出现于一篇关于拿破仑的颂诗中。这篇颂诗的作者是使用双语写作的丹麦人延斯·巴格森（1764—1826），他活跃于席勒、歌德、菲希特、斯塔埃尔夫人等人组成的文学圈子中，所以并不惊讶，虽然他的这个杜撰用词（Baggeson 1800：102）并不高妙精当，却在知识文化中产生足够反响，得以进入字典。弗雷德里克·谢恩费尔特在写给我的一封信中说（写于 2001 年 2 月 24 日，他的信对于此处注释贡献卓著）：“广受称道的《丹麦语言词典》（*Ordbog over det danske Sprog*）认为，丹麦语 omverden（环境）是巴格森从德语中翻译过来的。所以，似乎他是这个德语词以及这个词的丹麦语版本的始作俑者。”伊波利特·泰纳（1828—1893）在 19 世纪赋予这个词一种社会学意义，在 20 世纪早期这个词还获得了一种心理学和教育学方面的蕴涵。

在其特殊的符号学意义上，环境界这个词的种子却是在 20 世纪初才萌生，诞生于雅各布·冯·尤克斯库尔的生物学调查之中。和他写作那个时代的用法相比，冯·尤克斯库尔的原创性在于，他理论性地运用环境界这个术语揭示出他对动物生命周期的生物学调查价值显著，不容低估。然而，尽管冯·尤克斯库尔的工作被证明对符号学是具有生命力的，但是，这个术语专属且通行于主流符号学，却是由于谢伯克对冯·尤克斯库尔的阅读而不是冯·尤克斯库尔本人，稍后我们将进一步讨论。在谢伯克的作品中，环境界主要不是作为一个德语单词出现，而是作为澄清专注动物有机体生活这种符号学说需要的一种技术表达。我在这里所关心的，正是这些需要。

这一符号学说的用词），始于谢伯克[①]对雅各布·冯·尤克斯库尔著作[②]的阅读。雅各布·冯·尤克斯库尔本人，如我们前面所论，与其说是一个严格意义上的符号学家，不如说是一位躐行符号学家。他本人并未从符号学观点内部看待问题（甚至对其并无了解）。他更多的是用生物科学研究——有人可能会说是早期的动物行为学——的方式来看待自己的。此刻需要一位符号学家——谢伯克的出现可谓正当其时[③]——看到冯·尤克斯库尔的工作，探究其对环境界这一表达的核心运用（在此且让这个词暂作德语词，因此也是外来词）。

对此，也包括每种其他动物。因为环境界首先属于动物符号学，只是这里只说到人类符号活动为止。换言之，环境界是首当其冲的，即使是在符号学中，是尤其用于表达符号使用和功能中生物遗传所起作用的一种载体，而不是用于表达符号使用和功能中专门针对人这一属类的东西。此刻，最能理解（或误解）知识基础上心理生物构成那些限制性功能的哲学家就是康德。所以，冯·尤克斯库尔认为自己之所以在生物学中有创造性研究，须在哲学方面感谢康德，倒并不让人过于惊讶。

冯·尤克斯库尔所别具一格认识到的，是物质环境，在任何可以说成对于所有有机体都“相同”的意义上（当然，我们谈到的是地球上的环境，尽管我们所说的，“根据情况而定［*mutatis mutandis*］”，如果真能最终找到的话，其他星球上的生物圈也是可以适用的），都

① 想要大致了解，可参见谢伯克 1977 年的著作，尤其是该书第 193 页。

② 参见雅各布·冯·尤克斯库尔 1899—1940 年间的著作，尤其是 1920 年和 1940 年的著作，同时可以参见 T. 冯·尤克斯库尔 1981 年和 1982 年的著作。在前边的注释中，我没有专门记录雅各布·冯·尤克斯库尔所利用的历史文献，只是就谢伯克为符号学介绍的其本人有关环境界的概念进行了探讨。在此，我把资料限定在我的论述中直接引用到的极少数著作上；因为我这里的目的不是全面地进行词源学考据或学术阐述，只是揭示环境界这个术语本身的用法及其对符号学的贡献，它使符号学渐渐从对存在和对专属符号的行为进行反思的过程中“家养地”成为一种认识论标准，而经验因作为基本而普遍的载体的符号而滋长，经验中的知识亦依赖于符号。因为这是对于可预见的符号学未来最有希望的知识发展脉络，至少，如洛克隐约地预见到的那样，如果符号学提供“一种新的逻辑和批判”，那么情况就会如此——也就是说，必定挣脱和超越现代哲学因为采取了（直到并包括康德及其后继者在内的）认识论标准而具有的局限，这种标准阻断了符号学当做其特别“分界点”的那种自然与文化的交叠。

③ Sebeok 1976：x.

不是其中任何特定生物种类成员所实际生活的世界。绝对不是。每种生物形式，由于其特别的身体构造（我们可能称其为“生物遗传”），只适合这个广袤物质世界的特定地方和方面。并且，当这种“与之相适性（suitedness to）”采取认知器官的身体形式，譬如我们的感觉，或者其他生命形式中常常被发现不同于我们的感觉调整，与这些调整相互对应的物质环境的这些方面，而且也只有这些方面，就会变得“客体化（objectified）”，也就是说，使之不仅在物质性方面在场，而且在认知方面也在场。

于是，需要强调的是，有机体在感觉中所觉察到的物质环境方面是部分而有限的。当我的目光在风和日丽的日子扫过窗外的草坪时，我看到的可能是大致能够描述成“无限丰富色彩”的景象。诗人或者甚至头脑非常实际的人都会如此认为，但是，谨慎的思想者会认识到，这些表达不过显示了我们的局限罢了：我们不可能看到一切颜色，只能看到，在特定的光影条件下，落入我们的眼光范围之内的那些颜色。“我们的眼光”也并非唯一的一种眼光。同样的草坪在蜜蜂、甲虫、蜻蜓的眼光中会显出极其不同的异样景象来，而无关于我们在多大程度上以为，不管哪个人或哪种物种在看草坪，潜在的共同“物质”存在都是“相同的”。用了其他名字，玫瑰依然是玫瑰。但玫瑰是什么，在蜜蜂那里和在求婚者那里，是不会相同的。

但是，在环境界的建构中这不过是起点。因为环境界并不只是感觉中通达的环境的各个方面。它更多的是那些方面共同联系起来作为和构成的“经验客体（objects of experience）”。无疑，在并不依赖于对该环境中存在的意识的物质环境中，某些项之间的关系是存在的。同时，无疑，既然我的眼光类型和条件是给定的，那么在我向着特定方向看的时候，什么颜色会出现在我眼前就不会依赖于我对那里东西

的评价。如果我们要把感觉"勘定（presciss）"（按照皮尔斯的用法[①]）成为我们对世界的感觉认识中的东西，那么显然，对于我们将在感觉中觉察到的东西，我们的身体构成会进行过滤和限制，但本身却无法决定。如果我的眼睛正常，一间传统装修的教室又有光亮，那么，我不会看不到明亮背景上的黑色方框，我会理解这是墙上的黑板。但是，我的眼睛所客体化的东西以及我的思维对该景象所悟出的东西仍然各有特色，正如感觉和感觉认识之不同一般。感觉认识是将感觉转化为所经验的客体，就像明亮表面映衬下的黑色方框"被看做"墙上的黑板一般。

飞到教室里的蜜蜂不会看到黑板。甲虫同样也不会明白对我而言如此显然的东西：比如黑板有什么目的，或者学生课桌有什么目的。蜜蜂、甲虫或者蜻蜓，此情此景下，在同样一间教室里会遇见什么东西呢?

正是这个问题（或这类问题），引领着雅各布·冯·尤克斯库尔所倡导的"环境研究（*Umwelt-Froschung*）"。冯·尤克斯库尔眼光独到，他发现经验和感觉构成要素之间的区别主要不是由物质环境中的某种东西，而是关系，或者更应该说是关系网决定的。关系网是在物质性地"实际上"呈现在环境中的任何东西与此时此刻那些环境之间互动的生物有机体的认知构成这二者之间形成的。这些关系主要也不属于先于和独立于这种互动那种类型。情况正好相反。所说的关系并不主要指有机体与所感觉到的东西之间的关系（同这种或那种感觉渠道有限范围相应的物质环境有限而局部的方面，连同许多其他认知渠道，都是有机体在生物性上天然被赋予的）。是的，这里所说的关系首当其冲涉及的是物质环境有限而局部的感觉方面在其彼此之间息息

---

① Peirce 1905a：CP 5.499 中说："如果我们希望从纵横文学海洋中那些无法无天的海盗手上把哲学之船拯救出来，使之为科学服务，我们最好一方面保留诸如 prescind、presciss、prescission、prescissive 之类词，用以表示假设中所进行的剖析，另一方面使用诸如 precide、precise、precision、precisive 之类词，专指对决定的表达，而决定（在消除表达运用中的暧昧方面）对解释者而言是充分的或自由的。这样，我们将使 abstract 这个词免于在双重负担之下摇摆，即让它既表达 prescission 这个观念，又表达与之无关的却又非常重要的理性存在这个观念……但这样的做法把自己的力量分出了一半给数学。"参见《四个时期》中对此的讨论。

相关而构成的经验客体，而这种构成首先要取决于进行着感知活动的有机体的构成。因为，有机体的兴趣，而不是感觉刺激源的“独立”性质，在感觉认识中如此关键，以至于有机体为了自己的生命和存在，最终要在环境中因兴趣而动，并根据兴趣校准自己的方向。

换言之，有机体不只根据它所感觉到的，更根据它对这种感觉的领悟以及它认为自己从中所领悟到了的东西来反应和行动，而无论这是对还是错。母狼对公狼的叫声做出的反应，同羊做出的反应是截然不同的，与性别没有关系。因此，尽管感觉勘定并采用了这种积极性的过滤，却被动地接受了涌入的刺激。相比之下，感觉认识积极地把感觉建构成有待寻求、有待避让和无关乎这个那个的事物。不过，把刺激建构成所愿的、所求的或具有威胁的、须避让的样式那种东西，与其说取决于刺激，不如说取决于接受刺激的有机体的生物构成。这样一来，刺激样式，在和感觉相对的感觉认识中，就是积极地交织着的，而不是被动地被决定或“被接受的”。在刺激的种种感觉性要素之间，有机体本身编织出一个继之而来的关系网络，这个网络只在感觉认识中才能获得，不能处于其前，也不可独立其外。正是感觉认识中这种关系网的样式，而不是单独的感觉中的任何在其之先的样式，决定并建构出经验客体，这些经验客体分别归入所欲（+）、所不欲（－）以及居间或可安全忽略（0）这几个类别。感觉认识所做的就此而已。

按照这种方式，每一物种都构成并生活在自己的生活世界之中。整个过程由符号实施，但是进行感觉认识的有机体并不是这么看待这件事情的。它只是运用符号，马里坦说得好，[①] 它片刻都没有认识到有符号的存在。因为一个经验要素无论何时使某事物在其身边出现，不管该事物是否“真实”（譬如在对感觉刺激的感觉认识中只有通过错误的放大而感觉认识到的危险），所论及的要素都起着“再现体”这种表意活动载体的作用。这就是为什么谢伯克如此轻易地把经验作为“符号网络”来看待。也就是说，一张由符号关系织成的网，在其结头处只有作为被经验过的经验客体，而无论它们的进一步身份是

① Maritain 1986：53：“动物使用符号而对其表意关系无所感觉认识。”

"物质的"还是"真实的"，是独立于还是先于和外于它们在其中被给出的经验。

所以，很明显，对于任何有机体而言，经验不仅仅是由先于和独立于经验的"在那里（there）"的东西所构成，也是由在经验之中并依赖于经验的"什么在那里（what is there）"所构成，这一般包括了的确属于先于、独立于和外于经验的客体化了的特征和要素，但这些，在这一刻，同时也变成了合成性经验编织带的内在的点点滴滴，有待在进一步的感觉认识中拆解，并且（就人这种动物而言）首先是靠我们粗略地称为"理性"的对客体化的批评性控制来拆解。所以，不论经验中有多少关系也能够达到外于和独立于经验的地步，这些关系只要是融入构成相对于（同时也包括了）感觉的感觉认识那个更大关系网，它们就具有意义，客体的外观就取决于它们的样式。并且，从动物符号活动看，这个更大的关系网所涉及的关系，只包括进行着感觉认识的有机体的生物构成，它充当着甚至是在感觉中同对作为客体的客体感觉认识一道给出的——事实上，是在对作为客体的客体感觉认识中给出的——解释项。因为从人类符号活动看，它所进一步涉及的关系，只包括个体通过培养和教化而与之达成同化的那种由特定人类社会群体支撑起来的文化背景。

因此，客体和事物是有巨大区别的，而无论这两个概念在通行文化中被弄得如何混同。因为尽管事物的概念是关于东西的概念，无论其是否可知，客体的概念却并非如此。客体要成为客体，需要同知者之间发生关系，正是在这种关系中并且通过这种关系，客体作为被理解了的东西才会作为终极而存在。警告"桥无法使用"的符号可能是撒谎，但是，所说的事物，即使在这种情况下，也并不比符号警告在"真实情况"的情况下多多少客观性。

所以，我们可以实在地看到，一方面，什么都不能阻止客体同时也成为事物，另一方面，什么都不能让给出的客体必定也是事物。同时，对于某种有机体（譬如狼）是一种客体的事物，对于另一种有机体（譬如羊）则有可能是一种截然不同的客体，对于第三种有机体甚

至可能根本不成其为客体；[1] 即便不深入有机体对于何种客体是事物，何种客体不是事物可能犯下错误这个问题，[2] 这些错误就算让人付出生命或肢体的代价，也可能最终“毫无任何实质区别”。

说客体可能是或可能不是事物，同说事物可能是或可能不是客体听上去只是反过来说而已，然而并非如此。因为，说事物可能是或可能不是客体，只是说属于独立于有限知识（“事物”）而存在的东西中的任何给定要素可能为人所知或可能不为人所知罢了，然而，反过来说客体可能是或可能不是事物，则是说不为人所知的东西不是客体，或者等同于说无论任何为人所知的东西是客体而无论其有或缺乏物质状态。既然无论什么作为客体而存在的东西都只是在关系网中是如此（谢伯克特别地称其为符号之网，冯·尤克斯库尔称之为环境界），这张网同自然和认知并无不同（不过，根据其中那些属于认知之中并来自认知的那些关系混杂或样式，会在将客体呈现成这样或那样的过程中起到支配作用），我们立刻可以明白，“环境界是什么”成了物种所特有的客观世界，有着属于更大的、有意义的整体或生活世界的物质环境要素，特定物种的单个成员就在这个生活世界中生存和活动，作为该物种而非其他的成员而拥有自己的存在。

于是我们看到，环境界同环境空间（environmental niche）这个下属概念大有不同，也比之更为丰富。环境空间这个概念只认为特定生物形式在推导出其维系之物的物质性方面所依赖的那个环境部分是物质性的。相比之下，环境界这个概念向我们展示出，特定环境空间只不过是更大的、客观的、非纯粹物质性的整体所具有的物质部分或边界，它事实上只有从特定生活形式这种角度才能得到充分理解——它属于谁的世界，以特别的方式充满意义的是谁的“环境”，这纯粹

---

① 在 2000 年 10 月塔图大学中流传的这些环境界评述的一个早些版本中，瓦希尔·普伊克这位该大学中“对符号学感兴趣”的“谦虚的地理学学生”，曾经向我指出，我实际上不自觉地在写作中把我本人对“客体”和“事物”的用法颠倒了：“对于一种有机体（譬如狼）是一种事物的客体，对于另一种有机体（譬如羊）则有可能是一种截然不同的事物。”正文中对此的改动反映出普伊克先生的感觉认识性阅读，尽管我最早的用法反映的是更早些时候由阿奎那和普安索（1632：594a1－2）做出的更为微妙的观察：“‘事物’可以用作一个先验性用词。”

② 或者说，在人类符号活动这个特别例子中，客体是或不是何种事物！再次向普伊克先生致谢。

是多亏了一种不可化约的各种关系组成的联合结构，这些关系之中有许多离开生活世界就失去了存在，同时，它们都凸显出一种对比——对于所有有机体而言中立或共同的物质环境是一方面，在某物种所有成员所共有的有意义的存在场域中得到阐释和融合的同样一个物质环境的各个组成部分是另一方面。只有是客体的事物才能构成这些物种所专属的世界的一个部分，但在这些世界之中的是许多客体，它们也不是脱离这些世界之外的事物。

冯·尤克斯库尔把环境界比作每种物种都生活其间的一个不可见的气泡。气泡之所以不可见，恰恰是因为它是由关系构成的，因为所有关系，和彼此关联的事物相比，都是不可见的。每个世界和每个世界之中的客观意义，与其说取决于物质性存在，不如说取决于构成环境界这些关系是如何彼此交缠的。客体和事物之间的区别使错误成为可能，但同时也使生活中可能具有意义，也使不同生命有不同的意义。

不过，还有另一种讨论这件事的方法，即更为直接地把符号学的重要性摆到前台，以之作为专门针对传统所谓“认识论”，今天称为“后现代”问题的观察角度。事物之间的关系总是直接地预设了物质性存在；但是，对于客体之间的关系，物质性存在只不过是被非直接性地预设的。我要开车撞到树，必须我得有车，还得有树才行。但是，对于关于我开车撞树这样的叙事而言，我既不需要有车，也无需什么树。出现这种反常的理由，可以追溯到认识论中很少为人关注但却甚为根本的一点：客体作为客体的身份直接地预设了符号行为的前提，而事物作为事物的身份却并未如此（尽管我同意，即使是事物的身份，也间接地预设了符号行为的前提，即“身体符号活动”[1]）。按照皮尔斯的说法，当然，这只是说事物属于第二性范畴，而客体则总是涉及第三性。但是我们不必转移话题，对这些符号范畴进行技术讨论，我们就能够得出要点，即事物之间的关系总是假设有两个存在项，而客体中的关系则只假设有一个存在项，也就是进行阐释的有机体。因为，即使符号载体（再现体）是一种物质性标记，是有机体之

① Deely 1990：Chapter 6；1997；1998；2001b.

外的声音或行为，它所表示的也不必是物质性的，譬如在有机体错误地认为某种事态可能是这样然而实际并不如此的时候。海狸动手修建自己的堤坝的时候，同样是如此。所以，我们认识到，我们到此为止称之为客体的东西，并且常常还要和事物混淆的东西，实际上，作为原则以及在每个事例中，都是意指。说“客体”和说“客体所指”，实际上是一回事。四个字的表达只是让两个字的表达所蕴含的意思变得显明，并且——太多时候了——用于极其有效地蒙蔽使用两个字表达的人。

为了阻止这种蒙蔽，[①] 阻止因不能对客体和事物进行系统性区分而产生的所有哲学谬误，我们只需认识到，符号是每个客体直接性预设的东西。没有符号就没有客体。因为符号乃是构成符号网的那些不可化约的关系，而符号网正是超主观的关系所构成的网，这些关系将客体建构成每一种生物物种的每个成员都共有的环境界中公共的可获得的要素。

在普安索时代（16 世纪末 17 世纪初），客体与事物以及作为所指的客体身份，其间的区别是用物质性关系和符号关系之间的区别来阐释的，前者原则上连接着两个主体（或者说，这些关系是“主体间性的［intersubjective］”，连接着两个或多个物质性存在的要素），后者原则上最低连接着三个要素，其中至少有一个（即客体所指）不必是物质性存在，或者不是按照将其作为物质性存在加以再现的那种方式。后来，在 20 世纪初，皮尔斯成功地表达出这种状况，我们可以将其所用方式简化为一个紧凑的公式或原理：符号关系是不可化约的三元关系，物质性关系则只是二元的。

于是，我们可以看到谢伯克对于冯·尤克斯库尔对所谓环境界这种物种所专属的客观世界认识是如何真切：它关系到“处于人类这种动物的沟通和表意行为这两项研究中心的生物基础”，而且，如我前面所说，这也适用于所有其他动物。我认为这么说并不过分，即如果说有什么单一的概念对于动物符号学至关重要的话，那么这个概念非

① 这是第 27 界美国符号协会主席致辞（Deely 2001e）中的观点，参见本书第三部分。

环境界莫属,[①] 这是不可见的气泡，或者物种所专属的客观世界，每种身为动物的生物有机体都生活其间。

但是这个概念还是有一个缺点——即我们也许会说，作为一个生物学概念，它还不足以特别地用来解释人类的符号使用。因为在涉及人类时，说我们生活在主要由我们的生物构成决定的气泡中是正确的，但又是不够的。的确，我们的身体，同蛇、鳄鱼、蜜蜂、犰狳一样，决定了我们能够直接客体化的物质性环境方面的广度和类型；我们的感觉认识，就其依据感觉而言，很受这些限制的局限，如同狗、海豚、猩猩一般。但是，人类的塑形体系，处于我们的环境界之下及与之息息相关的内心世界之中，奇怪的是，它却并不是全然依附于我们生物学上的性质。第一个在符号学语境中有效地注意到这种不一样的，再一次地，是谢伯克。[②] 在我们出生之时，或者，事实上，在我们的基因类型受精时附着在我们由之发育而出的受精卵之时，我们在任何直接模态中所见到的或所感受到的，都已经是确立而且决定了的，任何动物生命形式同样也是如此。但是，我们说什么语言，或者，我们在该语言中说什么，却远远不是确立和决定了的。谢伯克第一个有效指出，全然或大体上不能把握这个事实所蕴含的意义，在学术界以及通行文化界产生出对语言和交流之间长期而广泛的混淆——语言属于内心世界或塑形体系，并不全然依附生物构成，交流则是一个普遍现象，本身是与语言无关。尽管当人类塑形体系中的语言经过调适，用于交流某种经过塑形的东西之时，会产生出通俗意义上的“语言交流”和“语言”这一结果。

---

① 这个判断是谢伯克所衷心赞同的（2001：xxi）：“到20世纪70年代初期，我清楚地认识到，把符号学探索限制在我们物种是荒谬的，它的指称领域必须得到拓展，按照其最大多样性囊括整个动物王国。我把这个经过拓展的领域称为动物符号学。我可以想象出一个寻求方案的轮廓，但是，我觉得，动物符号学所匮乏的，是一种合理的理论基础。这种整齐划一的信念，我很快发现，或者，事实上，是在20世纪70年代末重新发现，全然是错误的。理论是现成的，就在理论生物学中，就是所谓的环境界。”我请读者原谅我忍不住把谢伯克的最初杜撰词 zoosemiotics 改成了 zoösemiotics，在字母 o 上加了个变音符，这么做的目的，是为了（在讲英语的人中）避免分歧——zoosemiotics 表示对圈养动物之间的交流进行研究，而 zoösemiotics 表示更具普遍性的动物交流研究，与动物是野生、圈养还是家养无关。

② E.g.，Sebeok 1984a，b；1986a；1987；1987a.

因此，动物符号学研究动物的交流体系，既包括对于每种动物形式是物种所特有的那些，又包括人类这种动物和其他动物种类所共有的交流模态也涵盖在内的交叉了两种或多种形式的那些。但是，语言并非一来就仅仅是一种交流体系。语言首先是一种根据人们想象中替代感觉中所给出的或感觉认识中所经验的那种东西的各种可能性，一种对世界进行塑形的方式。当这样一种塑形体系为了同另一个经过塑形的客体交流而得到调适之时，这种努力可以取得成功，而这种成功，只有在人们所试图交流如此非生物性内容的另一个属于同一物种之时方可企望（也就是说，只有在所预期的接受者同样地拥有一个内部世界，而这个内部世界并非全然“全方位单方面地［*omni ex parte*］”依附于生物构成之时）；这种交流的结果（当其在某种程度上取得成功时）是语码（linguistic code）的确立，语码同通过有机体的一种或另一种感觉模态取得的要素相关，但绝非简约为要素而已。于是，这样一种符码的主体间性性质的确立，正是一种新型的、物种所专属的交流渠道的确立，也就是“语言交流（linguistic communication)”。对此，人们常常将之与语言本身相互混淆。这就是为什么交流是语言性质的，并不在于它是否是说出来、写出来或者比画出来：关键在于交流之下的内心世界的类型，首先是因为它，才使得语言符码直接且不可化约的阐释成为可能。这就是为什么人类这种动物生活在其间的“意义的世界”会涉及只有语言动物才能达及的“后语言结构（postlinguistic structures)”[①]，而所有其他动物，即便在使用象征性交流手段的时候（这实际上相当常见），都局限于“前语言的（prelinguistic)”、“靠感觉可知的（sense-perceptible)”客体领域（只有在其靠感觉可知的具体化方面中包括后语言结构）。

所以，环境界这个概念完全适用于人类这种动物，只要人类是动物。但是，个体的人作为一个生物物种的成员生活其间的这个不可见的气泡，是事物可以穿透的，其所采用的方式是没有语言的动物所构成的环境界所做不到的：因为人类的环境界并不局限于一张仅仅以生物学作为基础的符号网。在古代和中世纪的哲学中，人类生活世界中

① Deely 1980；1982.

人这一物种所特有的特殊开放性或“可穿透性”，是用两个彼此相关的公理表示的。其一表示，“对存在的意识标志着关于理解专属于人这种最初区分（*primum in intellctu cait ens*）”。其二表示这种特别觉悟所带来的后果，“某种方式上说人类头脑就是一切（*anima est quodammodo omnia*）”，即在其可能的知的程度上。实际上，这正是（不同于符号活动的）符号学之所以可能出现的第一位的理由。因为，如我们所了解的，假设符号本质上存在于三元关系，而其作为关系，总是超主观的而且只在某些时候也同时是主体间性性质的（就符号关系把物质性关系结合到客体性之中而言，这总是发生的），即便可以感觉到它们碰巧把三个术语合并到一个表意活动中，它们本身却绝对不是能够被直接感觉到的，那么，只有意识并不全然依附生物构成（同时也并不全然依附事物可感觉的表象）的动物，才有可能领悟到符号的存在，而不同于仅仅是使用符号而已，如马里坦所指出的，非语言的动物就属于后者。

关于人类的后现代定义

通过这种方式，我们来到对人类的一个新的定义，不再如古代希腊和中世纪拉丁哲学中那样是“理性的动物”，甚至也不是现代哲学中的“思考之物”，而是“符号的动物”，一种不仅使用符号，而且还知道符号的存在。因为作为语言性的动物，人类能够对所有经验的那种根本现实塑形，而这些经验从来不对眼睛、耳朵或其他生物性感觉渠道显现：和客体或事物不同，关系是彼此关联的；作为根本现实的关系首先使对客体的经验成为可能；关系，在其特别存在中（即超主观的存在中），在其（就关系构成符号情形中）所采取的不可化约的三元形式中，成为每种客体所预设的东西；关系，那些不可见的、不可化约的、超主观的符号之网的编织带，在与物质性环境的对比和差别中，在每种生物形式共通的某种尺度中，构成了环境界或客观世界。

换言之，人类环境界通过为适应交流而调适语言，从内部有了如

此改变，以至于，在仍然是环境界的情况下，它变得与以没有语言的内心世界作为基础的环境界如此不同，以至于用进一步的术语来描述其特色变得分外紧迫。我曾提出，应该采纳生活世界这个术语来表示专属人这一物种的环境界，把环境界这个术语保留下来，以之表示关于客观世界的普泛观念，在每一物种所专属的情况下，客观世界都是以生物构成为基础而来的。这个建议是否可行有待时日检验，我自己的看法已集中体现在《人类对符号的使用》（*The Human Use of Signs*）这本由 311 个段落组成的书中了。[①] 但是，尽管关于我在这个关键点上的观点是否会通过成为人们所接受的用法而成功这个问题还有待争论，关于谢伯克坚持环境界是符号学核心概念的观点是否合理这个问题，却或许可以被认为有了肯定性的答案。

谢伯克观点的成功，本身证明了他把雅各布·冯·尤克斯库尔列为“这个时期最伟大的蹑行符号学家之一”是合理的。在这一过程中，我们有权看到，符号学家从抽象提议过渡到成功的知识运动，这或许是从 17 世纪起扎根于现代意义上的科学的最具国际性、最重要的知识运动。在此背景下，事实上，符号学开始成为现代知识过分专门化的解毒剂，而后现代对“人文艺术（liberal arts）”[②] 传统的复兴，让头脑在专属人类精神的先验性中超越学科藩篱并纵横其间之时，它更加企盼成为在人类精神中的“万物的存在”。

① Deely 1994.

② 参见《四个时期》(Deely 2001：183—86)，尤其是第 184 页上的图表。

第四章 符号学如何将传统恢复为哲学

是的，我们已经看到符号学在用属于其自身的标准取代关于观念方式的认识论标准方面，同现代性之间有着决定性断裂（还须说明的是，这标准与纯粹的认识论标准相去甚远[①]），它描绘出并构成了一道后现代路径，一个新的开端，由此方式中所表现出的激进之处，犹如现代哲学之与17世纪拉丁时期的断裂，又如更早时候，拉丁时期与古希腊思想在公元5世纪，符号作为普遍存在模式这一概念得以引入之前的断裂，根据这一概念，自然符号和规约符号都同样是属类性质的，是特定的类型或变体。

但是，为了让我们能从理解哲学的目的出发来欣赏这种断裂的充分蕴涵，我们须考虑到20世纪符号学研究所揭示的这个仅此便足以令人惊讶的事实，也就是埃科及其博洛尼亚大学的知识考古学家小组所发掘出来的事实，即在奥古斯丁公元4世纪末的工作之前，我们在希腊哲学中没有发现有关符号总体概念的任何痕迹。这个事实令人难

① 参见本书第六章中之“双重认识下的符号学”一节。可进一步参看《四个时期》第261页之注释28。

以置信。我记得，在我第一次听到有人这么说的时候无比惊讶，[1] 这些年来的努力，让我认识到，这种反常必定会对我们阅读在其历史发展中作为整体的哲学带来冲击。埃科和他的同事宣称要表明，尽管我们为了追溯主要概念的希腊渊源而对哲学充满兴趣，就符号而言，这个比自然与文化的分野更为优先的关于普遍存在模式的关键概念，根本不属于希腊人，而属于希波的奥古斯丁这个不懂希腊文的人。在奥古斯丁之后，会出现自然符号和文化符号；但是在奥古斯丁之前，希腊人主要地、几乎排他性地用自然来思考符号。希腊文中的 δημειον 一词根本不是我们今天所谓的“总体性符号（sign in general)”，而是“专指性的自然符号（natural sign in particular)”。总体性符号这个概念，确切地说，*signum* 这个词，是奥古斯丁在 4 世纪末提出的拉丁文术语，他以之表示人类经验世界渗透着符号这个观念，不仅在医药、健康和天气等符号中通过我们与物质性环境的自然存在之间的接触渗透，而且在话语和贸易中通过我们与我们同类的接触渗透，甚至渗透在我们与神灵通过圣礼和雕刻的接触之中。

我们已经回不去了。拉丁时期诞生在关于符号作为无处不在的理解工具这种观念中。这个事实的后果则要用 12 个世纪的时间，才能在伽利略和笛卡儿的同代人普安索的《论符号》中找到其思辨性的根基，而确切地说，普安索绝对是属于拉丁过往，正如伽利略和笛卡儿之（分别）属于现代这一未来阶段的杰基尔博士和海德先生。奥托·伯德第一个指出，[2] 根据从奥古斯丁到普安索的发展来看，无疑会导致作为哲学史上一个时期的“关于中世纪的一个新的决定”。[3] 但是，为了欣赏拉丁符号学发展的缓慢进程，我认为，我们须提醒自己，人类首先是动物，而动物之经验自然世界，首先不是将其作为事物，而是作为有待寻求、回避或忽略的客体。动物使用符号而并不知道符号存在，更不必说它们有没有意识到。符号在经验的客观世界之中是一

---

① 那是在 1983 年的时候，当时埃科和我一同在印第安纳大学布卢明顿学院的暑期学校执教。很久之后，在研究《四个时期》过程中，我注意到即使马库斯（Markus，1972：66）这位独立于埃科及其小组奠定了这里所讨论的这个事实的人，也难以相信在奥古斯丁之前竟然没有人把语言作为一种符号体系来思考。

② 参见他于 1997 年 8 月 27 日为多伦多大学写的一份评估报告草稿。

③ 伯德这一表达，被我在为 Doyle 2001 这本书所写的前言中用作标题。

种普遍性工具，普遍得如同物质存在于世界中的运动一般。[1]

在符号渗透到客体世界的过程中，拉丁人觉得，甚至到奥古斯丁提出自己的总体性方案为止，符号都不是作为一种三元关系的纯粹而专门的存在（同所有关系一样，对于使之在物质性方面和客观性方面显得真实或者仅仅在客观性方面显得真实的周围环境而言，是无动于衷的）；同时，同所有关系一样，对于感觉认识借之仅仅看到了相关事物的那双眼睛而言是不可见的，更应该说，在其作为经验过的客体之间的关联关系这种可感觉到的展现中，也是不可见的，通过这种关联关系，某一客体在被感觉认识的过程中，在自身之外也展现了另外一个客体，或许，甚至这另外的一个是直接的感觉认识环境中所没有的，只是一个被记住、被期盼或被想象的客体。为了被经验，该客体预设了符号已经在理解活动中起作用这一前提，这是拉丁人所从未想到过的，尽管对于这种认识而言——专属符号的存在根本不是可感的某种东西的存在，而是不可化约为任何主观性方面的关系的存在，这些方面只是为了在这些或那些具体条件下存在而（作为再现体）偶然地依赖这种关系——结果是非常显明的。[2]

拉丁人的特权在于是他们首先提出了并随后澄清了关于符号的总体性概念。在这之后现代性登场，这是朝向理解客体的一种新的方式，不过仍未达到关于客体预设了符号这种进一步的认识。实际上，这种方式最初的发展与这种认识所包含的内容是相反的。[3] 就这种面向客体的新方法导致把实验性知识在主题和建制上确立为在此之前只在共识性知识方面得到确立的人类理解的崭新事业而言，现代性可谓成功。[4] 然而，迄今为止现代性误将新科学当做仅仅是换了一种方式的旧的自然哲学和形而上学（“原来如此”），现代性引入了对史诗性

① 到目前为止，当代作家中对这一论点最有趣的梳理，见于 Jaques Maritain 1937—1938：1；1938：299；1956：59；1957：86。综合性的讨论可参见 Deely 1986a。

② 所谓穷尽所有结果方式之后非常显明，即是说：一旦这一点得到了进一步的认识。

③ 关于对此的细节表述，参见 Deely 1994a，另可参见 Santaella-Braga1994 的评价。

④ 理解伽利略受审的重要方式，是看到在这件事中哲学家和神学家非法地延展了实验结论，以之宣布解决了关于依靠观念方式被带到人类理解轨道中的那些事件的诸多问题。对此，斯蒂尔曼·德雷克（1983：158）正确地注意到“哲学家们在他们未曾有过研究的领域中过于自信……这才是伽利略所真正反对的东西”。

成分的误解，去除这种误解的任务便主要地落在了符号学肩上。[1] 最终，后现代性的曙光到来，符号（*signum*）在查尔斯·桑德斯·“圣地亚哥”·皮尔斯这位值得与亚里士多德和阿奎那并称的第一位美国哲学家的著作中复兴。的确，皮尔斯跻身最后的现代人之列；但是，更重要的，他是后现代人中之第一人，因为笛卡儿之后（黑格尔是部分例外），他第一个揭示并专题论述在客体世界范畴中，包含了某种自身也具有自然的物质性存在的东西——第二性（Secondness），它无比接近却又漫不经心地游弋于人类信念与观察体系之外。

拉丁人发现了符号专有的存在并将其视为我们关于客体经验的基础。但是行动因存在而来。亟待进行的下一步将会是对符号行为进行专题论述，这么做的确切目的是为了详尽地理解这种符号专有的存在需要什么。这正是皮尔斯在关于拉丁人对在其专有存在中的符号所做出的发现有了大量的（尽管不是全部的）最初了解之后所做的事情。他甚至给这个行动取了个名字——“符号活动”，并以此作为主题。对符号活动的研究则成了一种特别的哲学知识，甚至科学知识，即符号学，正如生物学是针对生命事物的研究发展出来的知识体系，地理学是从对地球的研究发展出来的知识体系。拉丁人还向我们展现出，在每个符号中都涉及的三个术语是必要的，但是他们生机勃勃的传统在还没有人想起要给第三个术语命名之前就结束了。这个任务也落在了皮尔斯肩上，他称之为“解释项（interpretant）”，并进一步发现（可惜未曾成功地进行解释[2]），解释项不必涉及有限的意识。

洛克仅仅是提出了符号学，这种提法和他本人的《人类理解论》有所冲突，[3] 当然，他的提议是向现代思想的开端靠近了一步；但他对现代的发展却没有产生影响。它也没有体现过往的拉丁人在这件事

---

① 连同皮尔斯对边沁实验性知识和共识性知识这一区分的挪用一道（参见本书第二章中之注释），中世纪拉丁人关于科学与教义（*scientia/doctrina*）之间的区分（参见 Deely 1976，1977，1978，1982a，1986b，2001：Chap. 11）亦汇入符号学的后现代语境，它标志着朝向所期待的革新的良好开端。参见本章之相关注释。

② 参见《宏大视野》（Deely 1989）。这是我们在本书第一章的开篇讨论过的问题，关于符号活动能够深入事物的存在多远这个“开放性问题”。

③ 这里我只能简略提到，洛克杜撰了被证明在其后现代的道成肉身中对于符号学“具有逻辑正确性的名称”。但是，我曾多次从多个角度对其展开讨论（参见：Deely 1985a，1986，1993，1995a，2001a 以及《四个时期》第 14 章）。

上的任何意识，或许仅仅勉强有"符号学说"（*doctrina signorum*）这个拉丁文表达的回响（洛克用"符号学说［doctrine of signs］"这个英语表达来翻译他错误构造的新希腊语术语 δημιωικη），实际上，*doctrina signorum* 是普安索在解释自己《论符号》的内容和计划时所用到的表达。如果这个提议在其所处的时代产生了影响，我们现在或许不必谈起后现代性，因为哲学主流的现代发展（与科学大相径庭[①]）将会从此被摒弃，或者，它本身会变成我们今天看到的作为符号学出现的那种东西。但是，这个提议并未产生影响；海德先生还要活上许多年，并成长为唯心论的怪物，无论头脑在其所知道的东西中知道的是什么，反正是由头脑本身所创造出来的学说，对于这样一种学说，现代后期哲学家马里坦在满腔怒火中最后提出，[②] 应该拒绝赋予其哲学之名，赞成以"伪装成哲学的唯心论（ideosophy）"这个名字取而代之。[③]

早在洛克 1690 年提出符号学的时候，拉丁时期所取得的成就——对于作为普遍存在模式的符号特有存在首先提出（奥古斯丁在 397 年）并做出最终解释（普安索在 1632 年）——就已经跨过社会界线，把当代关注和文化无意识一分两散，前面好多代人类动物所取得的成就被遗忘，淡出了活着的这一代人类动物的意识关注焦点。所以，让我竭力来揭示吧，在重新聚焦符号之上的过程中，后现代思想

① 我们的书分别轻描淡写（Sebeok 2001：8，但请注意第 185 页上的注释 5）和着重强调（Deely 2001）为了符号学而引入的作为学说（*doctrina*）的哲学和作为科学（*scientia*）的现代科学之间的区别，这好比夜行的轮船，不着痕迹地滑过水面（那么的不引人注意）；但是，既然针对这种区别就是对涉及历经现代阶段之前、其间和其后的整个发展的哲学史的核心论题做出完全肯定，这在整个历史时期中仅仅在《四个时期》（Deely 2001）中找得到，我有理由相信，谢伯克对这一论点的兴趣在其有生之年定会得到更新。在这种关联中最为有用的，正如我在此所试图表示的那样，在于皮尔斯对边沁术语的移用——边沁对来自以工具为基础的实验的知识，或称"实验性知识（ideoscopic knowledge）"，以及分析性地以寻常经验作为基础的知识，或称"常识性知识（cenoscopic knowledge）"。对此，本书第二章和本章的相关注释中已经提及，同时，关于这一点，在为《四个时期》写索引的过程中我也有着挥之不去的深刻体会。

② Maritain 1968：esp. 102。

③ 但是，除开彼得·雷德帕斯（1997，1997a，1998）围绕此论点的那些惊人著述之外，马里坦的提议根本不为人所动，我为此所给出的理由，见《四个时期》的结尾段，第 511—512 页注释 1。

的宿命的一部分，就是通过符号主题，以一种出人意料的方式让整个拉丁时期回复统一。这一主题，我们将看到，重复了从奥古斯丁到奥卡姆为止的中世纪哲学的“标准呈现”中所包含的所有熟悉话题，但是，这一主题是将它们作为符号主题的附属主题进行重复，于是，这样的一个主题就把这个时期作为一个有机整体统一起来。这种方法超过了“标准覆盖面”，因为它要求我们考虑奥卡姆之后的一系列思想家，这些人提供了与普安索那本总结拉丁发展的符号线索的《论符号》之间的各种关联，而不仅仅是从奥古斯丁开始到奥卡姆之前的一系列思想家。

符号学的语言

拉丁人为今天的符号学遗产贡献卓著——具有创见、奠定根基、涉及面广，然而，至少在一定时期，在揭示符号的大部分东西中，他们都属于无心插柳。这种情况很难说是稳定的，但是，在我们进入新千年之际，拉丁人对符号学的贡献主要作为文化无意识中一种潮流或层面存在，仍然是事实，尽管逐渐地，如前所述，随着翁贝托·埃科为总体世界所付出的努力，我们开始被带入有意识的开端这种光亮中；这也包括在西班牙语世界中，毛里齐奥·伯绍作品出版所做的贡献。我们开始看到，对于当代符号学的发展，拉丁时期，相比现代或古代时期，贡献尤丰，这倒不是要否认由谢伯克[①]和马内蒂[②]所有力提出的古代希腊医学遗产独具一格的重要性。不过，拉丁时期在符号这个问题上，在我们的文化遗产中有着一种历史沉积，在符号学（semiology）和符号学这两个术语不可能发生逆转的命运中，或许会显露出其惰性——当代的符号研究都在这两个术语旗下集结，首先是semiology（20世纪前六七十年里首先出现，且处处出现），然后是semiotics（20世纪60年代是零星出现，现在则压倒日渐式微、愈发

① 尤可参见：Sebeok 1975，1984，1984b以及1996，所有主张在Sebeok 2001中进行了重申。

② Manetti 1993，1996，1997a，2002.

愿意自我标榜为“符号学家［semiologists］”[①] 的那群人，成为了主流）。语言的重量、“存在的容身之地”、语词那种不经意的能力——微妙地根据对过往的无数代人的视角和理解让那些哪怕是最前沿的经验都变得暗淡。然而它毕竟是存在的，恍如那些人的鬼魂在每个新的一代学会说它当下的语词的时候窃窃私语，在它的耳朵中注入已逝的记忆。

我对分界日期的划定——4 世纪末和 7 世纪初——并非出于主观臆断。因为，如果我们借符号作为主题投射的光，看看哲学中的拉丁时期，我们会发现某件让人惊讶的事情：这并非是向着若干方向散漫地消逝而去的一个喧嚣时代，它只是渐渐地在所谓“盛中世纪（high medieval）”时期才抵达中心，之后便融化在唯名论和文艺复兴对柏拉图和剩余希腊经典的大肆恢复中了，我们在其中发现了一个独具一格、从头到尾都有机统一的哲学时代，而个中关键正在于它最初的哲学思辨动机在古代希腊哲学中没有先例或预示。

好一根不折不扣的阿里亚德妮之线！[②] 符号，事实上，不仅如埃科（在马库斯[③]之后）所发现的那样是拉丁人最初的哲学动机，而且（从他们的传记中判断）似乎绝对不会发生在埃科那个圈子的事情是，符号提供了一个主题，这个主题显示出，这个时代从对基本概念的简单定位到复杂的论证——没有任何“响屁”，只有作为人类经验的纽带，在朝向头脑这个方向超越了自然，又在朝向自然这个方向从头脑中回返——具有一种真正的统一性。

这样说来，我们所拾起的，是来自以其神秘断言“语言是存在的

① 参见 Sebeok 1971 中对用法的概览；进一步可参见《术语“semiótica”与“semiología”辨正》一文（Deely 1996，300－17）；以及《索绪尔与符号学》一文（Tasca 1995：75－85，亦收入 Deely 1995：71－83）。最后，还可参看我为第 26 界美国符号学协会年会文集专门写就的前言《谢伯克的世纪》。

② “阿里亚德妮之线”属于用典。在希腊神话中，公主阿里亚德妮送给忒修斯一个线团，帮助他在除掉半人半牛的怪物弥诺陶洛斯之后走出迷宫。——译者注

③ 不过，对他来说，这个发现产生出堪比大阿尔伯图斯（1206—1280，德国牧师，因博学和主张宗教同科学和平共处而闻名，译者注）面对化石时的那种困扰，成为一个纯粹不合常规的东西，定然（如马库斯本人在该书第 66 页上所袒露的那样）无法真正成为它似乎应该成为的那个样子。

家园（Language is the house of Being）”[1] 主导着20世纪哲学的一位德国哲学家的主题。因为，这里的“语言”，并不意指诸如美国人或意大利人用通俗的“语言”一词所表达的东西。相反，海德格尔所指的东西更为深邃，是我们的美国“父亲（*paterfamilias*）”[2] 托马斯·谢伯克更愿意解释成我们内心世界产物或“塑形体系（modeling system）”的那种东西。[3] 这种为物种所专有的人类能力，如我们上文所见，成为在环境界之中和客观世界之中，对划分为所欲、所思、未予注意（+、-、0）等各类客体的一种安排，而就典型的针对动物所具有的经验做出的安排而言，则进一步受到人类阐释视界意识的渗透和转变——在人类阐释视界中，专门地构成了这些客体的东西并不仅仅是它们同感觉认识到它们的那个人之间的关系而已。因此，意识和经验结构携带着一种化入个体意识的历史，对于虽不知晓却事实存在的大多数部分而言，这种意识和经验结构连接着个体与其对世界的理解。那些久已不在人世的先辈们得出对世界的如是理解，并将之维系下来，他们关于理解的各种规矩体现在我们所说的语词中，而这些语言容器，几乎是全部的，在我们作为个体出生之前就存在，也将在我们死后很久仍然继续在语言交流中发挥作用。

所以，语言所居住的“存在”首先是历史现实，是保存在人类社群中的情感和认知纽带，它们的根扎在时间长河之中，却通过它们在生命个体心理之中的存在，对我们所谓自然语言社群的轮廓做出界定。同时，由于在地球上的所有动物的塑形体系中，唯有人类的塑形体系，在其交流要素和条件方面，不会局限于客观上为感觉认识所能达及的符号载体，“存在”具有所有的模糊性和不可避免的重叠。

正是站在这一论点上，我在这里论及，着眼于我们过往的拉丁时期，现在以及不远的将来，符号学的发展特别地带有哲学的印记。因为，如果语言是，按照海德格尔的特有腔调——“存在所承载的本

---

① Heidegger 1947.

② 但很难说他是一个普通美国人，对此我在别处有过解释（Deely 1995a：17－26），而且如同我的熟人圈子中许多人都能独立而轻松地认识到的那样，他更应该是一位马里坦式的人物，或者像维尔莫什·福格特一样，是一位匈牙利人。

③ Sebeok 1984a.

质”，那么，事实上，它定然在符号学这个词本身中存在（“符号学”这种东西是海德格尔本人从未考虑过的东西，甚至，他对几乎每个拉丁晚期思想家都可谓典型地无知，而这些思想家在哲学中对他们所处时代的哲学中的符号学后果都十分关键）。我们的继承既隐匿又公开地呈现在思想家们的渗透和影响中，而无论符号社群在我们新生的当代“全球文化”中扎根何处。对于符号这个简单的词，情况就更是如此。所以，且让我们反思我们的继承中属于拉丁的一面，因为它裹挟在符号和符号学这两个简单的英语单词之中。这两个简单的表达从欧洲发展的拉丁时期，甚至是不知不觉地，为我们关于世界的现有经验输入了什么呢？

符号：从拉丁文的 *signum* 到英文的 sign

拉丁历史的本体论重量，在形成我们当代对符号（sign）一词的用法中，是通过对拉丁文中“符号（*signum*）”的直接变化传递出来的。有人推测，这个拉丁词语携带有梵文中“依附或粘着”的意思，这有可能，但就此处的探讨目的而言，可能性并不充分。因为，就其作为一个关于符号的概念和命运的、为我们所谓符号学提供根基的问题而言——符号学即发源于对符号独特的专有行为的观察和分析它的知识体系（两者均如此且种类繁多）——我们是用一个新造词来处理的，事实上，这个词本身的出现并不早于拉丁语晚期阶段，在时间定位上，人们发现，它是基督纪元中的第四世纪（如果愿意，也可称“公元”4 世纪）结束前才开始被运用的。

的确，这具有某种巧合，这个时期正是罗马帝国的首都从罗马城迁往拜占庭区域后得到了巩固的阶段。这个时期，来自欧洲的人们愿意使用旧帝国的正宗拉丁语，而统治者们则为了拥戴希腊语而抛弃拉丁语。简言之，在我们今天的回顾中，可以看到，这个时期里的罗马帝国这个单一政治实体正在令人惊讶地解体，迅速分裂成没有共同语言联系的两半。

符号学（semiotics）这个术语来自希腊单词 δημειον 的词根部分，

这部分的标准翻译即"符号（sign)"。正如在常识中经常出现的那样，在这个问题上，通过遮蔽而不是揭示，同时对隐蔽的东西又不给出明显暗示，"常识"与无知结成了一种危险同盟。[①] 这个同盟在这个问题上之所以危险，是因为常识所遮蔽的对于从符号研究中深入地理解欧洲遗产，远比从事这项研究的新手所相信的程度要重要得多。因为真相，令人吃惊的真相，是符号学反思最需要借之以开始的东西，是在希腊哲学中找不到任何关于符号的普遍性概念，这个典型地被误译了的术语所遮蔽的事实是，δημειον在希腊语中根本不表示普遍意义上的符号，只表示极其专门的符号形式，尤其是那些同卜筮相关的符号形式，包括名声不佳的神谕、宗教卜筮，以及更为正面一些的医学和水文学中的科学预测。[②] "符号（∑ημεια)"，换言之，是来自人类领域之外的，是来自自然的，不论是神的显现还是物质性环境的显现，且我们的身体也包括在内。在人类领域中能找到的不是符号而是"象征（σνμβολα)"，并且这些归根到底还只是"名字（ονοματα)"这一语言交流总体中诸要素构成的象征集合的一个子类。

这将在奥古斯丁之后发生改变。由于一系列原因，他年轻时太忙了，以至于没有学会在他周围大举运用的希腊语，而由于另外一系列原因，他的晚年也太忙了，以至于还是没有学会希腊语。这种语言在罗马帝国的西边领域已经明显失势，但在神学和宗教探讨中还是占据着主流。不管怎么说，奥古斯丁一生中由于性格约束而从未学过希腊语，正因这种无知之幸，他开始谈论总体性的符号——在总体观念这个意义上的符号，也是文化现象以及自然现象作为例子或"种类"关联着的符号。由于不懂希腊语，他并不知道自己这个观念具有原创性。他没有意识到自己提出了一种认识上的新东西，他的主要读者与他同样无知，他那庞大而且还在不断增多的读者中，没有人知道这一点。看看你的周围。你看到什么了？没有什么，或者几乎没有什么进一步暗示除了自身之外的某种东西，这种东西几乎千篇一律地无一不是本身就属于在你"环顾四周"时所直接给出的物质性环境的一部

① 在本书第四部分中我们将论及这个有害的同盟。

② Manetti 1993；1996；1997：879，887－88；1997a.

分。那里有墓碑，我童年好友的坟墓；那里有树，葬礼上种下的树；那里有一束花，一个月前为纪念这位朋友放在那儿的，现在已经枯萎。诸如此类。

什么都没有也就是显示出的一切。每种东西都笼罩在表意活动的薄雾中，让思绪四散涌流，一切都取决于我们碰巧“环顾四周”那个瞬间所印刻的知识、兴趣以及意识水平。当然，所有这些感觉认识都涉及符号，无论是墓碑还是云朵。一个所指来自人类创造，另一个所指来自自然，这个事实对于二者都同样表意和同样相似这个事实来说，并没有什么不同。二者，按照奥古斯丁的话说，“在感觉印象之上，超越感觉印象，让包括其自身在内的某种东西变成了意识”。

奥古斯丁和他之后的拉丁人都很少注意到他们的普遍性符号这一观念所具有的新颖性。的确，如果不是我们这个时代的研究者将学术手段和学术眼光转向发掘符号学的历史源流，转向关于存在着符号这种知识（或者，转向来自于如此认识的这种知识），这种新颖性似乎绝对不会被察觉。至少就我的知识而言，正如我三番五次地表示出来的那样，正是这群研究者，他们在我的朋友、著名意大利学者、博洛尼亚教授翁贝托·埃科的指导下，从符号学的视角从事着对古代思想领域的研究，他们最佳地阐明了，其后继研究者也更为充分地确立了，[①] 奥古斯丁在这一方面未为人注意到的原创性。[②] 不管那种梵文的言外之意到底是什么，英语单词 sign 是直接来自拉丁术语 *signum* 的；这个拉丁术语，具有其为符号学所熟悉的普遍意义（它提供了一个主题，让针对其进行深入调查成为一种值得的自然和文化现象），

① 尤其是马内蒂，见本章前面相关脚注。

② 这种发现作为一种反常现象进入我们今日的符号学文献记录之中，它如此奇怪，犹如大阿尔伯图斯在13世纪60年代看到化石那样，会让人头脑迷糊，且无法预示什么重大假设。讽刺的是，这在前边所说马内蒂1993年的著作中得到最后推导并完全呈现时，这种猜测被忽略了。同时，由于对拉丁时代后期的关键文本不熟悉——这一点后边我们有机会提到——他提出了这种不着边际的假设，即是拉丁人而不是继承索绪尔的那些后期现代结构主义者和解构主义者开始了这项研究，并最后达成了只存在规约符号这个符号学的核心观点。对此可参见《四个时期》第16章。然而，尽管如此，古代希腊和现代民族语言哲学在这一点上的非对称性仍然值得我们注意：古代人只承认自然符号，现代人到了最后却只承认规约符号。相比之下，拉丁人，就像皮尔斯式的后现代人一样，其卓越之处在于他们承认这二者的那种理论方式。

是奥古斯丁成熟思想中的一种新颖的东西。

所以，后现代符号学家对拉丁前辈的继承中，有最早和其次早的明晰界标[①]：普遍意义上的符号这个概念在公元5世纪初得到介绍，人们注意并记住了这个事实，即所有我们感官感觉认识到的客体都是在一张关系网中体验到的，对此，后来的思想家——尤其是托马斯·谢伯克，他从雅各布·冯·尤克斯库尔的工作中发展出一种看法，并恰当地命定为“符号网络（a semiotic web)”。符号这个单词本身，从自指性方面看，它不仅属于拉丁人，的确也属于欧洲人在这个领域中的遗产。“欧洲”是继承和闯入罗马帝国最初的西部疆土那些人经过岁月累积而成的，而罗马帝国接管了这块土地上最初的语言。民族杂居得以继承下来，同时，通过对本土哲学的发展改变了罗马帝国最初的语言，这种发展大约开始于4世纪，并从那之后一直延续到17世纪，这一时间正是现代性和拉丁时期在这两个方面——确立现代意义上的科学（作为一种知识事业，它不同于哲学正如同它不同于神学和宗教思想)，确立发展取代拉丁语的民族语言，并从此以之作为维系知识文化的主要载体——发生明显断裂的时间。

因为既然符号学是通过研究符号行为发展起来的知识，正如生物学是从研究生命物的行为发展起来的系统知识，那么，可以说，符号学实际上是在符号的普遍观念作为统一的可能的调查客体被引入的那一刻出现的。在这种认识之前，整个生物世界中存在着符号（而且，或许，在此之上，在广阔的物质性自然世界本身中，如皮尔斯首先提出来的那样，[②] 又如我们在本书开篇所提到的，如在物质符号活动这个名头之下近来所分析的那样，也存在着符号）这一事实，并不意味着在拉丁时期之前就有符号学的存在——当然，除了在具有“预先凸显（marked out in advance)”这个意义上作为一种可能而存在之外。比如“符号活动”，皮尔斯为符号活动取的这个名字——或者，更应

---

① 最明晰的界标，当然，从权利上说，应该是关于符号普遍性观念是一种可靠观念的理论阐述。但是，在这些事情上，“权利”，从大众文化的立场看，在被人承认的时候是某种让人发笑的东西；如果情况与此不同，那么，普安索从一开头就不会仅仅把它看成是一件非得寄望于未来的事情，对此，奥古斯丁（或者，事实上，也有皮尔斯）这样的符号学家是深有了解的。

② 我称之为皮尔斯的“宏大视野（grand vision)”，参见 Deely 1989。

该说是在这基础之上加工而成的名字——来自伊壁鸠鲁派的纸莎草，是公元前1世纪的菲洛德穆（前54—40）写就的；[①] 符号活动要先于符号学，正如生物先于生物学，岩石先于地质学。但是生物学作为科学，预设了生物世界须被认为是有可能在展开系统探索的主题方面具有统一性的主体。相似的，符号学说预设了符号行为须被认为是有可能在展开系统调查的主题方面具有统一性的主体。正如第一个给予我们符号观念，使之激发关于这种预设特点问题的人是奥古斯丁，而第一个系统展示潜藏于可能的探索之下那种统一性的人则是普安索。

当然，在奥古斯丁之前，就有基于符号活动之上的各种调查。的确，我们现在认识到，每种调查都是基于符号活动之上的。每个调查都有一种符号学的成分或维度，理论上都能将之提出来并彰显出来。但是，关键并不在此。正如捕猎者凌驾其猎物之上靠的是从符号研究获得的知识，可是并非每个捕猎者都是符号学家。实际上，这都要感谢希波的奥古斯丁，是他首先把总体性的符号观念引入到知识文化中来，在这种观念之下，客观上，我们称为符号学的这些特别调查，才能被纳入普安索原则上展现的那种所谓有可能在展开探索的主题方面具有统一性的主体。不仅有作为个别符（token）的符号，还有作为类别的符号——界定和分辨哪些可以正确地称为“符号的”，哪些又是“化学的”、“天文的”、“生物的”等等。即便我们也能够说，从符号学意识的立场出发，每种其他主题，无论是物质性的还是文化的，都必然涉及符号手段并依靠符号手段得以发展。

符号本身，所有特定符号都属于其事例或个别符的这种总体性观念或类别（皮尔斯喜欢称之为“普遍的存在模式［general mode of being］”），成为符号学遗产中头等的、基本的要素。因为正是这个预设好的观念，首先使符号学说的发展成为可能。它标志着，我们或许会说，符号学意识的最初觉醒；或多或少的，它发生在包括导向现代

① 马内蒂（2002：282）指出：菲洛德穆的《论符号》(*On Signs*) 甚至吸引了皮尔斯的注意，这位美国哲学家从其1865年的第一次讲座开始，就致力发展作为形式逻辑科学的关于符号的普遍科学。正是阅读《论符号》，使他萌生了关于符号作为一种自足性科学这个观念——符号学，以及用于表示符号专门指称的符号活动。这发生在1879—1880年间，当时，皮尔斯正在指导他的学生艾伦·马昆德的博士论文《伊壁鸠鲁派的逻辑》(*The Logic of Epicureans*)，其中就有对菲洛德穆文章的翻译。

欧洲的各种构成和传统上被称为哲学的部分这两方面的历史进程中，此时正值拉丁时期之初。符号意识的最初觉醒，如果不考虑其命名，要归功于在拉丁时期之初，奥古斯丁就在其著作中对普遍性符号这种观念做了介绍。①

但是奥古斯丁之后又如何？拉丁时期为符号意识贡献的只有它那基本的、组织性的符号观念吗？事实上，拉丁人不仅从提出它开始，而且以对之施行了处理而告终：到了5世纪，奥古斯丁的工作开启了拉丁时期，他提出有一种存在模式能够超越自然和文化的分野，因为该模式能同时深入这分开的两边；普安索的工作终结了这个时期，他在17世纪作出保证，这样一种存在是可能的，因为在“真实关系(relatio realis)”构成的真实存在中的独特性，并非（在实质上或内在的偶然性上，都与每种其他的真实存在不同）在其可能性上都内在地依附于头脑自主（即作为关系），而是与那样一种存在无关（譬如以骨胶原形式存在的恐龙骨头——这本身就是一个关于实质性的而非内在偶然性的例子——与恐龙作为主体是活是死无关）。

事实上，奥古斯丁在这方面所作出的独到而且根本性的贡献，恰恰因为缺乏保证，可能会让充满疑惑的思想受到感染，使头脑看不到感官在理解中产生出的一切都依赖于这种不可感的普遍存在模式，然而一切却都像岩石或星星一般独立或更加独立于人类智慧之外。② 因为这还并不足以提出关于作为一种存在模式的符号的普遍观念。这种提法还需要在理论方面得到证实。怎么可能存在着诸如普遍存在模式这种东西呢，它超越客观存在分野，成了先于并且独立于认知的东西，同时又成了后于并依赖于认知或头脑的东西？

奥古斯丁从来没有想过这个问题。对他而言，正如对他之后七个世纪中的拉丁思想家一样，普遍符号的观念似乎直觉上就是可行的，我们可以在整个的神学和哲学著述中见到它，除它之外的想法根本就没有出现过。当然，这七个世纪事实上并不都散发着哲学中思想发展的光辉。实际上，它们正是文艺复兴时期的人文主义者以及随后的许

① 参见奥古斯丁397—426年间的著作。

② 所以我回应了吉尔森在对唯名论下定义方面遇到的困难。

多现代历史学家们嘲弄性地称作“黑暗时期”的七个世纪，严肃学问中心的坍塌而不是崛起成了它们的标志。在这些属于自己的拉丁世纪的早期，这是文明本身状况的功能。但是，到了11世纪和12世纪，大学出现了，这是从拉丁时期的社会体系延续到现有文明中的最伟大贡献，在博洛尼亚（1088年）和巴黎先后形成，然后跨越将被称为欧洲的整个大地，甚至在1900年传播到了中国，奥古斯丁向他的拉丁后代们提出的这个“始终充满活力的、烫手的、不可回避的问题”走向了前台。符号（*signum*）：到底是总体性存在模式还是空洞的唯名论或者“响屁”？

这个烫手的问题至少早在阿奎那（约1225—1274）和培根（约1214—1292）写作时期就冒出了火苗。争论的第一次转向是朝着针对奥古斯丁将其悬空所进行的总体性理论发展（因为要防止 *signum* 这个词变成一个什么都不表示的声音，就像“燃素［phlogiston］”、“以太［aether］”、“恒定不变的水晶界［immutable crystalline spheres］”以及其他无数单词一样，它们由多个世纪累积而来，最终被证实不过是思维中的混乱所创造出来的东西。这些东西，一旦得到澄清，就像巫婆或燃素，会立刻从严肃思考中逃之夭夭——至少是在位于社会学、心理学或历史科学之外的现代的“科学”这个意义上是如此），不是将其紧紧绑在总体观念上，而是将其绑在这种问题上：是否只有可感的客体才能在符号能力中起作用，是否作为可感的物质性结构首先就正确地被纳入了总体性的定义。因为奥古斯丁的定位有两个方面：一方面，总体性的符号概念无论在什么除开它自身之外的为意识而呈现的东西中都能得到证实；另一方面，人们所提出的将这种功能同各种印象绑在一起的定义是在感觉基础上形成的。

正是在对奥古斯丁关于符号定义进行的梳理之上，这个符号学问

题首先变成明艳的火苗。从阿奎那[1]和培根[2]开始，然后是在他们之后的邓斯·斯科特斯（约1266—1308）、奥卡姆的威廉（约1285—1349）、皮埃尔·戴利（1350—1420）、多米尼克·索托（1495—1569）、佩德罗·达·丰塞卡（1529—1599）、孔布拉学派、弗朗西斯科·阿劳霍（1590—1664），以及集大成的普安索等人的著作中。问题的第一个方面在拉丁人那里得到了全面但不尽一致的解决：不仅可感的客体可感，而且思维的阐释结构（今天所谓的“观念与意象”，当时所谓的“特殊种类”）在可感客体作为这种或那种东西在经验中得到呈现这一基础之上，满足了对于作为一个符号属于本质性的功能。一个共同的术语，在戴利之后（也许是他之前，因为从历史角度上说这个点并不那么确定），甚至逐渐演变发展起来，以便从语言学上对这个点做出标记。如此这样的可感客体，在认知中，除开自身之外，也使某种拉丁人同意称之为“工具符号（instrumental signs）”的东西得以呈现。同时，如此这样的思维阐释结构，我们也许称之为“知者所具有的各种心理状况（psychological states of the knower）”——不仅是观念，还包括情感，整个波动范围中的“灵魂的激情”（服务于建立使可感客体在作为这种或那种个体的终点得以呈现的各种关系），他们则称之为“形式符号（formal signs）”。[3]

但是，这种术语上的一致，被证明只是一种口头上的一致，可能正因如此，它在创造出它的那些人所处的时代之后就没有什么持续性的力量了。实际上，不同的拉丁派别在这个言辞上的要点上如此礼让，是为了要遮掩一种更深刻的不一致，这种不一致在明眼人那里昭

---

① 对阿奎那而言尤其如此，因为尽管他从来没有作为系统追求的问题对符号有过专门论述，但他的工作涉及的层面是非常广阔的，这样一种系统追求主题最终形成的核心那些问题，一再地同他系统追求的论题发生联系，他留下了让人心动的启迪，激发着人们在其整个著作中去追寻，譬如：《论彼得·龙巴的〈章句集〉》《关于真理那些备受争议的问题》《随心而问》《神学综论》。的确，普安索正是沿袭他留下的轨迹，在阿奎那过世358年之后，发表了关于所有这样的符号都共有的存在的首次系统性阐述，从此之后，有了（和“定位”不同的）关于符号学探索存在着一个统一主题的第一次阐述。准确的时间，是353年之后，才有了普安索为建构一个拉丁语言之外的独立整体的这一努力——符号学发展的步伐就是这么迟缓。

② 尤可参见 Bacon c. 1267。

③ 对拉丁后期发展的第一阶段所进行的最为充分的历史讨论，除了《四个时期》，可以参看《形式符号与工具符号的区别》一文。

然若揭，因为很快人们就认识到，阿奎那的定理问题牵涉了符号特有的存在这个更精深的问题，牵涉众多个体符中所展示的那种类型——牵涉了存在，也就是说，使符号，如此这样的任一符号、每个符号，不论是在自然中或是在文化中或是在其交汇之处，都首先作为符号而起作用。

奥古斯丁关于普遍性概念的最初提议，可能过于狭窄，这一点人们都渐渐达成了一致，但是，至少这个提议有适合特定事物的优点。现在奥卡姆和他的后继者们越来越突出地坚持认为，只有特别的事物才是真实的。头脑的观念也许不是个体可感的特征，但它们如同某人的皮肤的颜色或鼻子的形状一般，都是个体主观的特征。我的看法是，这是我主观性的一个部分，我的皮肤、高矮和颜色也是。因此，唯名论者或许，分别把形式符号和工具符号分成直接为感觉所感觉以及感觉认识能触及的和不能触及的，而不承认有在不同个别符或符号事例中同样得到证实了的任何类型或普遍存在的模式。[①] 因为不论它是声音还是标记，是想法还是感觉，前者作为“工具的”，与后者作为“形式的”，同样不是普遍的，而是特别的存在模式。处于知这一活动之中的头脑可能在它所注意到的客体之间进行比较，而正是从这

① 拉丁后期对符号学意识发展的第二个，同时也是决定性的方面，到目前为止并未在文献中得到讨论，而迈尔－厄泽尔在其优秀的著作中，令人吃惊地错误理解了问题的这个方面。我可以提醒读者参阅《四个时期》第18章（Deely 2001；又参见Deely 1996a中的“说明［promissory note］”），其中追溯了从塔莱斯到埃科的完整的哲学历史，所根据的是历史为符号学当下和可期的发展所打下的印记，而符号学正是只可被称为后现代性发展那种东西的积极性本质（至少在哲学中，“现代性”是由认识论标准界定的。根据这种认识论标准，人脑能够知道只有其自身操作所得的产物）。新的历史时期的开启，实际上，可以准确地追溯到1867年5月14日，这一天，皮尔斯提出了他的“新范畴表（New List of Categories)”。因为这张表，如我们所看到的那样，既不同于亚里士多德大约于公元前360年的原表（该表把头脑的客观产物，以及物质本质的可知元素，都专门地包括在内），又不同于康德1781年的那张表（该表把物质本质客观的，即直接所了解的元素，以及整个存在都归于头脑自身操作的诸多现象，都专门地包括在内）。

因为皮尔斯“新表”中关于“自然与文化相互交汇”这种创造（Sebeok 1975a；又见Sebeok 1979）名正言顺地让关于符号的问题超越了唯心论和唯实论之间的现代争端，事实上同普安索为开始对符号学说的系统发展而最早提出的说法是相一致的（1632a：117/24ff)：“总体性的符号……同时包括自然符号和社会符号”，也就是说，“甚至是精神产物的符号”。如果存在着是任何哲学所不能解释的，同时又是在笛卡儿—洛克将观念等同于直接经验客体这些限制之内的东西，那么，它就是根据专属它们的存在而可能的关于物质环境的知识结构。

些比较中获得了关系。但是关系本身，如此这样的关系，并不先于知的活动：它们是由知的活动所构成的。在知这一活动之前，在比较之前，而且不依赖于比较的，只有特别的东西，主观性的东西：这就是一切。

斯科特斯派和托马斯派接受了这个术语，用以区别基础可以直接为感觉所感觉认识的符号和基础不可以直接为感觉所感觉认识的符号（分别作为工具符号和形式符号），但是，与唯名论者相反，他们又都坚持一个更为根本的观点：当特定客体或观念被说成是“符号”，为其如此命名的原因不在于它如何特征独具，而在于它服务于铺垫一种与自身之外的某物之间的关系这个事实。他们强调，这种关系，并非“他者的再现（the other representation)”这种关系基于其上的那种个体特征，[①] 而是构成这样的符号所专有的存在的那种东西。因此，这些拉丁作者们规避唯名论，坚持认为，奥古斯丁不仅错在提出了把符号绑缚在可为感觉所感觉认识的客体上的一个定义，而且他之所以错的理由，也不仅仅在于观念以及单词（岩石以及感觉）用作表意活动载体这个事实。理由更为深层，那就是，实际上构成了符号之为符号的各种关系（同时，在施行这种功能中，符号的载体被建构为符号载体或再现体）总是如此，并且，每一情况中，毫无例外的，唯因其不同于感觉的感觉认识才在其存在中成为可知——这正是我们今天所坚持认为的，当我们承认语言交流出自物种特有的塑形体系，正是这种塑形体系，而不是来自其特殊功能的语言交流，构成了物种特有的人类之根这一意义上的“语言”——不论是希腊人的“常识（nous)”、拉丁人的“智识（intellect)”，还是现代后期人的“理解（understanding)”，对这种能力的命定（从符号学的观点看）都显得过于模糊了。

这里，任何当代知名哲学史家都没有注意到的是，唯名论及其拉丁对手之间的理论分野拉得更开，几成鸿沟。对唯名论者而言，关系完完全全只是作为依附头脑的意识成分存在，是头脑自身在思想中做

---

① 即根据其在构成符号专有存在的三元关系中的明确位置，构成了再现体的那种关系。参见本书第一章中的相关注释。

出的比较。它们全然存在于内部，仅仅起着把主观性和世界其余部分分辨开来的作用——它竭力认为，主观性是特点与功能的完整综合体，自然中的个体借之以表明自身与世界的其余部分的区别。在解决这个受之于奥古斯丁的“烫手而不可回避的问题”中，对于反对唯名论者的那些人而言，关系和个体一样都是自然的一部分，并且实际上是个体脱离它们便不能如此地作为特别的个体而存在的自然的一部分。[①] 因为，尽管的确在拉丁人关于“物质”这个观念中存在着对自然个体——“在其本身之中而不是在如同在存在主体中那样的另一个之中”的存在——的肯定，唯名论者对该观念的阐释（这个唯一的阐释似乎为经典作家所熟悉，哲学具有现代特色的主流正是从后者的著作中而来），同我们在阿奎那、斯科特斯或其拉丁后继者们那里发现的观念，或者同我们在这之前从亚里士多德的希腊文本中发现的物质观念，是互相排斥的。

对于那些反唯名论的拉丁人而言，物质本身是一种相对概念。因为个体，就其存在是整一的而言是“绝对的”，但只是相对地与周围世界有所不同。个体坚持其实际存在相对独特，唯有通过并基于一系列不断的相互作用，这些相互作用证实了并维系着实际的关系网，这些关系是不依赖头脑的、物质性的、对主体性的延续至关重要的，即便它们本身不是主观的，它们会把个体与个体本身所不是却要依靠其成为其所是的那种东西联系起来。所以，我们发现有所区别的主体性和主体间性：物质，作为关于那种本身之中有赖于除去自身之外的其他事物而存在的东西（主体性）的一种相对观念，与主体间性或者超主体性不同，这种纯粹关系实际上把个体与某种东西联系在一起，无论这种东西是什么，个体在其（真实或非真实）存在之中无论以哪种方式，都必须依赖它才能无须变成另一种东西。在这一纯粹意义上的超主体性因而成为个体的特征，但并未化约为个体的主体性。因此，个体特征其中一部分（譬如量和质）是主观的，另外一部分（如此这样的关系，以及波伊提乌[②]所杜撰的“根据存在［*secundum esse*］”而

① 参见 Deely 1994 中各相关内容。

② 波伊提乌（480—524），全名 Anicius Manlius Severinus Boethius，古罗马晚期的政治家、哲学家，著有《哲学的慰藉》（*Consolations of Philosophy*）一书。——译者注

来的关系）则是主体之间的；个体作为相对而言不同于物质环境并处于其物质环境之中的存在，有赖于两种类型的特征。

唯名论否认这些主体之间的特征具有任何思想之外的现实性，具有任何超越和凌驾主体性本身之上的现实性。因为超越和凌驾主体性之上的特别事物的存在的其中一些碰巧把认知作为其特别性的一部分包括在内。唯名论者认为，“事物的本质之中”根本没有任何东西。所有的关系，奥卡姆坚持认为，而且所有其后的唯名论者都认可（包括霍布斯、洛克、贝克莱以及休谟；笛卡儿、斯宾诺莎、莱布尼兹以及康德[①]），都是在思维之中并由思维本身构成的，无论何时，只要头脑在客体和客体诸方面进行比较，情形便是如此。

头脑所做出的比较，的确会催生思维中的关系，这和斯科特斯以及阿奎那的后继者们看法相悖。但是，让这些关系变得独特的，与其说是思维形成它们这个事实，还不如说是它们是超主体的，无须实际上是主体之间的这个事实。的确，思维能够形成比较关系，只是因为理解已经“彻底地（*in actu exercito*）”承认，主体间性是物质世界现实的一个特点，是我们环境的物质方面的经验中的事物秩序。在我们关于这些特点的基础上，头脑能够继续做出属于自己的比较。这些进一步的比较，好比自然中的关系，将会因为联系着彼此而处于客体“之间”，但却又有这样的区别：物质环境中的个体之间的关系，除了作为主体之间的之外，是不能存在的，而思维塑造出来的关系，始终是客体之间的，却事实上可能是也可能不是主体之间的，因为此种关系中的一方或对方任何一方都根本不可能存在，或者不可能以思维呈现它存在的那种方式存在。我可能搞错我父亲是谁，尽管对于事实上我是有父亲的这一点毫无疑问。只要它们是关系，那么这就是依赖头脑关系和不依赖头脑的关系之间整个而且唯一的不同，但是，这个不同揭示出这种纯粹关系的区别性特点，将证明对于理解符号如何可能

---

① 如此一系列的作者们都认同如此基本的一个要点，是值得记录下来的，第一个简明而系统地做出记录的，我相信，是1965年的温伯格——尽管皮尔斯本人，早在1898年（CP 4.1）就曾充分注意到，并列举出他所特别提到的一个贯穿他整个著作的要点，不仅认为从笛卡儿到黑格尔的每个现代哲学家都是唯名论者，而且他还进一步说：“一旦你登上关于相关事物的逻辑这个制高点……你就会发现自己控制了整个唯名论堡垒群，从这一刻起，它们几乎无须再予一击便会崩溃。”

是至关重要的。[①] 尽管为了实际上能在此处在此刻存在，每种这样的纯粹关系都超越并凌驾于关系所依赖的无论哪种主体性之上，而实际上只有一些关系是主体之间的。所以，对于这种纯粹关系具有根本性的、构成了纯粹关系的那个特点，实际上并不是主体间性，而是，从原则上说，超主体性。

如果情况果真如此，而且每个符号都存在于这样的关系之中，那么，每个符号都服务于连接个体与某种其自身之外的东西，无论这种其外的所指是否真正地以其自身的名义在物质性的意义上作为主体性而存在。这一点所蕴含的暗示不只巨大，而且对于符号学而言至关重要。首先，这一点使我们看到，符号如何能够适度地用于撒谎、自由发挥或表达某种真实，而且获取成功：情况取决于这样的符号关系之外的因素，正如我是否是某人叔父和我做什么没有关系。但是，也许关于最后这一点所具有的最有趣的理论暗示——在拉丁人中起步，在孔布拉学派和阿劳霍那里有过尝试，在普安索和其后的皮尔斯那里有了决定性发展——在于符号根据其作为不同于自然中的物质性关系的符号而存在，拥有必要性的（或“原则性的”）三个统一术语，而不是两个术语。换言之，在主体间性关系上它满足于二元关系，尽管关于作为符号的超主体性的关系实例（实现了在本质上与起源于诸如此类的物质性存在无关），它必须始终是三元的。车能撞树，只有在有树存在的时候才可能；但是无论桥梁是否断裂，都可以有警告桥梁断裂的符号，或者，就此而言，甚至不见得要有桥。符号“让我们相信的”或许是虚假的！

因此，符号意识在奥古斯丁时代，在跨入 5 世纪之时就开始了，但是，它作为理论性主题的主要发展则在很久之后才发生，从 13 世纪的阿奎那和培根才开始，并在那之后一直延续到伽利略和笛卡儿时代，直到 17 世纪初，普安索才发现它在理论上的可证实性。这个理论发展主要分成两个阶段，两个都只在近代才获得承认，结果造成对两个阶段的深层次探索都只是刚刚起步。

---

① 对这一要点的符号学把握，正是构成普安索 1632 年著作《论符号》中原创性的那种东西，也许这么说并不算过分。

第一个阶段是在阿奎那和奥卡姆之间，或许到戴利为止，此时，人们明显认识到，符号专有的存在不必直接是感觉所直接感觉认识到的，这种认识的顶点以语言学中关于“形式/工具符号”这种区分为标志。第二阶段是在索托和普安索之间，此时，人们清晰地认识到，符号专有的存在不只是不必而且是不能直接为感觉所感觉认识到的，因为这种存在不是由关系碰巧在存在方面依赖的任何的主观特征构成的（譬如所感觉认识到的客体形状或所听到的声音质素），因为超主观——超越并凌驾于或许会或许不会为感觉所感觉认识到的存在这类情形之上（其拉丁意义上的“基础”①）——本身绝对不是可以为感觉所感觉认识到的，甚至不必是主体之间的。由此而来，也就是说，符号关系，这种符号所专有的关系（或者，简单地说，符号最为正式和严格地说来所依存其中的关系），也必定是三元的，绝不止是二元的；即使符号碰巧只关系到那些实际存在的物质性主体，情况仍然如此，因为在那个意义上，实际性取决于这种符号关系之外的因素。

这进一步推出，符号绝对不仅仅是单个之物，而是只有在个体存在涉及除开其自身之外的事物这种情况下才存在，并且，这种与“其他”的关涉既是实际存在的，又只是可能存在的或一度存在过的（譬如在死去的父母这种情况下），或者只是错误地被认为是存在着或存在过的（譬如在审判官对巫婆进行检控这种情况下）。情况表明，符号不仅是思想中连接其他客体的客体，而且每种客体都赖其成为被思考的客体，而无论真假。同时，对所有这一切的理解最初都取决于拉丁人从亚里士多德关于物质存在范畴的讨论那里继承而来的关系学

① 这层意思需要明确，因为“基础（foundation）”和“立场（ground）”完全可以作为同义词；但是，在皮尔斯意义上的立场，传递出了拉丁人更可能使用的“形式客体（formal object）”来表示不同蕴涵的意思。在这一意义上，明辨二者是避免今日符号学发展中严重误导性混淆的关键。

说。但是，拉丁人对亚里士多德精炼的文本进行了极大程度的扩展，[①]尤其是在奥古斯丁的压力之下，想要协同“这个烫手而无可回避的问题”（或者，更应该称之为一串问题）。这全是因为奥古斯丁不懂拉丁语，而且还要如此随性地传给他们他本人关于符号是文化和自然贡献于各个物种的属类这样一种天真而单纯的提法。

以这种方式，我们发现，因为属于人类这一物种的文化遗产，符号意识从源头和属地上讲，是拉丁人的研发成果，在主题上，在拉丁时期之初因为奥古斯丁的天真定位而成为可能，但是首先是由于普安索的《论符号》——该书在拉丁时期接近尾声时出版——而被系统性地化约为专属于关系的存在的这种理论立场。然而在此之后，符号意识又被湮没在这种死去的语言中长达三个多世纪。

发现拉丁的过去作为一个后现代性质的发展对于符号学而言所起到的关键作用是相当晚近的事情了，我们不得不经历漫长过程才能普遍地对这种关键作用表示欣慰，对此，从这一事实可以约略获证：即使是到了 20 世纪结束之时，符号学这个新兴学科中的巨子，在惯常地罗列其先辈的名字之时，对一大半的拉丁名字都毫不知晓，并且这些名字中竟然有普安索。虽然他无出其右地揭示了符号意识在存在本身之中的基础，对此，奥古斯丁或许进行了专门介绍，但是，根据进一步的调查发现，这却被证明是人类这种动物所独具的意识。人类发现它特别地盛行，这几乎不大像它所表示出来的那样“合于理性”。这就是为什么，在我们这本书的最后一章，会说符号学作为一种本质上属于后现代性质的发展，携带着一种关于人类的新的定义。即便笛卡儿通过用“认知存在（*res cogitans*）”这一现代法则取代关于人类作为“理性动物”这一古典定义而引入现代性，不过随着符号学的诞生，也旋即在过去这一方向中超越现代性，哪怕它只在“思考之物”

① 从他们把亚里士多德那种范畴关系（*relatio praedicamentalis seu realis*）、思维构成的关系（*relatio rationis*）归入本质关系（*relatio secundum esse*）这个普遍框架之下，以及他们把这种普遍存在模式同归结在超验关系（*relatio transcendentalis seu seundum dici*）框架下的主体性秩序相互对立的这种归类，可以轻易看出，后者传递出的信息，对于话语和物质性存在而言，即物质（主体性之物或“绝对”存在）总是同其所处环境相互作用并存在于纯粹关系之中。或者情况当真如此，或者被认为是如此。尤可参见普安索 1632 年之《论符号》“序二”。

再度变成动物——符号动物，这一方向上胜过了现代性。现在，我要转向讨论我的第二个关键术语，“负载着存在的本质（essence freighted with being）”。

“符号学”这个英语单词中的拉丁属性在哪里？

在这里，我甚至在实质上也不愿意翻来覆去地说，我曾从罗密欧活力四射的文章中得到启发，[①] 对洛克引入希腊单词 δημιωικη 进行了仔细探索，这是个典型的希腊单词，不过它在洛克 1690 年的著作《人类理解论》的最后一段中被误拼了（他的最后一章可真短[②]）；洛克在这部著作的主体部分中提出了一种认识理论，这种认识理论只能够是与他通过暗示总结出来的那种替代性发展相互兼容的东西，[③] 也就是“符号方式”，我认为应该这么称呼它。

我们且开门见山，直接提出我们的主要结论。

我们已经看到，如果我采用英文单词 sign，问它从哪里来，那么答案是，它来自希波的奥古斯丁所用的 *signum*，奥古斯丁是历史记载中第一位确立符号作为属类这种普遍观念的思想家（我们可以称其为“天才”[④]）。其中，自然现象和文化现象同样为其下层种类。

但是“符号学”，作为英文单词则问题更多。它的来源的确是希腊语，这一点至少饱学者根据常识就能够从其字母构成中察觉到。但是在这里，常识，正如同饱学者的智慧一样，仰仗的是一种与无知的秘密结盟。对此所进行的考察表明，我们所论及的这种语言构成，其实来自一种非纯正的希腊文的虚构，它的始作俑者是英国人约翰·洛

① Romeo 1977.

② 从洛克《人类理解论》原版复印的整个一章，见 Deely 1994a：112；此章亦见于 Deely 1993 的开头部分。

③ 读者可参考艾伦与笔者之间的对话，载《美国符号学杂志》（*The American Journal of Semiotics*）（Allen 1994：23－31；Deely 1994c：33－37）。

④ “类”或“属类”在英文中为 genus（“种”或“种类”为 species），“天才”在英文中为 genius，作者这里有意利用两个字写法上的相近，巧妙地向奥古斯丁作出的贡献致敬。——译者注

克，他提出 Σημιωτικη 这单独的一个词对应的是英文词组“符号学说(doctrines of signs)”——这个英文表达本身，不仅让人觉得是翻译过来的，而且事实也的确如此，它译自拉丁文。希尔曾有不存在完全同义词的著名断语，但这个表达却几乎成为证据，证明这条断语也有例外，这个表达正是对居于普安索和他的拉丁前辈们工作核心的那条古老的、业已稳固确立的原则 *doctrina signorum* 的翻译。洛克的术语可能，如罗密欧令人信服地主张的那样，[①] 是间接来自于希腊医学辞典。不管真相到底如何，反正这个术语在洛克的著作中出现时是拼错的。根据希腊语正字法的要求，这个单词中应该有个字母 ε 分开 μ 和 ι，而洛克给出的那个单词却没有。这个错拼也不能当做排版错误。因为在《人类理解论》每个之后的版本中，很多问题都得到了修改，但这个最初的错拼却保持了下来。[②]

现在，很奇怪的是，符号学不是对洛克那个错拼的希腊单词的直译。对洛克所引介的那个错拼希腊单词的直译是拉丁词 *semiotica*，而这个词是未曾有任何拉丁作家运用过的。所以这个术语，洛克《人类理解论》中错拼的希腊单词，实际上是一个拉丁文直译中的新造词。但是，根据洛克在其对这个准希腊术语的原初引进和评介中所提供的唯一定义，这个术语在英语中表示符号学说。

经由那个不存在的对洛克希腊错拼术语的拉丁直译这条迂回路线之所以有趣，在于 *semiotica* 作为拉丁新造词，是一个中性的复数名词，只能在英语中被翻译成 semiotics。专业的语言学家非常小心地指出，在英语中以“-ics”结尾的一类单词，并不服从名词加“s”变成复数这条常规。[③] 按此推断，semiotics 并非 semiotic 的复数。不过，semiotics 是对拉丁表达 *semiotica* 的直接英译，接下来成了洛克在《人类理解论》的结束章中介绍的那个错拼的希腊词的直译，而且从拉丁文来看，倒成了真正的英文复数。

---

① Romeo 1977：43.

② 实际上，为证实这点，我遍访同样位于华盛顿特区的国会图书馆和史密森研究院的几个图书馆，有关详细讨论，参见 Deely 2003。

③ “学习者在处理-ics 结尾的单词时，所经历的至少部分混淆……是由于任何字典中都没有清楚标示，这些单词中的 s，无论其来源如何，同碰巧与之同形的那个熟悉的名词复数词缀之间，是并不相同的。”(Hill 1948)

所以，拉丁文背景，而不是希腊文背景，在词源上为符号和符号学同样是表达后现代观念的术语这一点做出了决定性的证明，尽管在其为符号学说进行的单字归纳或命名中，洛克为了表示自然符号（*se-meion*）这个观念而有意识地选择了希腊词根（*sem*）。

当然，希腊哲学对于最终在当代文化中成形的东西，作为一种发展符号学说的明显尝试，所作出的贡献不容低估，尤其是在亚里士多德的范畴学说方面——譬如他发展起来的关于主体学说中主观存在和关系学说中超主观存在之间的鲜明对比，对于前者，普安索通过运用"先验关系（transcendental relation）"这个术语对长期以来的拉丁用法进行了澄清，即它根本不是什么真正的关系，只不过是根据其对于环境的存在和本体方面依赖观照到的主观存在本身；对于后者，普安索则沿用阿奎那的方法，使用了"本体性关系（ontological relation）"这个术语。但是，直到 4 世纪后期奥古斯丁的拉丁文作品中，符号的总体观念才第一次出现，直到 17 世纪早期普安索的拉丁文作品中，这个总体观念才第一次决定性地得到全面证明：它不仅仅是一种唯名论。在同一时期中，拉丁时期本身渐渐回退到岁月流逝的阴影之中，现代哲学家则携其观念作为代表自我的直接经验客体这种唯名论学说登场，掌控了欧洲哲学知识的发展。

皮尔斯的特别购买权

皮尔斯从未来（即不在人世）到身为哲学讨论中在场的贡献者的这段时间，*signum* 这个拉丁概念大约在 1200 年里所积淀的丰富内容，从起源、发展到获得人们确认，已经逐渐消逝，为现在的哲学探讨参与者们所遗忘。在这个问题上，对于我们幸运的是，皮尔斯被证明不是一个典型的现代人。他并没有谴责哲学的过往，尤其是其拉丁过往。相反的，他对其进行了探索。[①] 同时，尽管他所进行的探索并

① 这件事被记录在 Beuchot and Deely 1995 这部著作中。同时，我说过，皮尔斯之深入拉丁晚期这座丛林，所取得最引人注目的成果是他那特别的"术语伦理（ethics of terminology）"。

未深入普安索所做的工作，这种探索的确让他在符号学说这方面接触到普安索主要的师长和直接的前辈，如托马斯·阿奎那、邓斯·斯科特斯和孔布拉学派。

因此，皮尔斯能够恢复 *signum* 这个拉丁概念。对此，拉丁人对其完成了认识并做出了决定性的解说——符号，严格地说，并不是它们的可感的或心理的载体（再现体），而是这样的一个载体，它被宽泛地称为符号（尤其是其作为可感的客体的情况下），是一种不可化约的三元关系的主观性基础或立场[①]（我们或许可称之为载体）。这种三元关系，在其本身的存在中，在联系其主体方面与对某个观察者或阐释者所再现的终点或客体所指方面不是主观的，而是超主观的，在其主观存在中是可预期的或事实上的。同时，其作为一种关系，在无限或近乎无限的符号活动的螺旋上升运动中，对心理和物质载体之间以及自然与文化之间的来回穿梭不以为然，对这一点我们后边即将看到。[②] 所以，尽管实际情况下符号载体和观察者都是主观的存在，符号本身却一直且不可化约的是超主观的。客体所指，或者符号的意指，本身一直且不可化约的作为一种三元关系的直接终点被维系下来，而无论它是否有作为其客观存在（其客观性，或作为所指的身份）的直接部分的主观存在。

如果对于哲学（或许还有对于作为整体的知识文化）的直接未来而言，最重要的发展，如我所相信的那样，是认识到符号学说对人类这种动物来说，居于理解存在和经验的中心地位，认识到符号和符号行为具有针对客体、结构以及经验构成已经做出预设这一特性，它们包含并向我们展示出真实存在和理性存在平等的两相交织。那么，皮尔斯从拉丁人那里复苏的 *signum* 这个观念，可以说，标志着哲学中一个新时期的开端。通过征服 *signum* 的被遗忘，现代性不折不扣的“符号遗忘”（如海德格尔专门对此所总结的），皮尔斯还摧毁了主流现代哲学家（从古典阶段的笛卡儿和洛克到康德，再到胡塞尔和维特根斯坦，我们自己这个时期中的分析哲学家和现象学家）持之以恒地

① 参看本章中前边相关脚注。

② 参看本书第三部分。

建立起来的共同基础。今天，的确有一些人拥护现代哲学关于只有人脑的自身建构可以正确地说是可知的这种至高学说，这些人的继承者还试图编造和挪用“后现代”这个术语来宣扬自己的立场。但是，徒劳地做这种挪用不能掩盖这项规定，它保证这些准后现代者不过是一个正在死去时代中的苟延残喘者，他们甚至不是最后的现代人，更应该说是“究极现代人（ultramoderns）”。

然而未来，在哲学和知识文化中曾对之有过更为广阔的展望，是属于符号学的，我们对这个领域拥有最为清晰的肯定标记，使得现代性之于后现代时期有如伽利略和笛卡儿时代的拉丁特色之于哲学的现代性未来那般分明——尽管这次，如威廉斯和彭恰克的共同努力所引人注目地显示出来的那样，[①] 我们很难再重复笛卡儿把历史当做虚无的那种错误了。

① Williams and Pencak 1991; Williams 1983, 1984, 1985, 1985a, 1985b, 1990, 1990a, 1991; Pencak 1993.

第五章　经典的古代和符号学

符号到来之前的希腊世界是什么样的？埃科的发现真的可信吗？当然，我们不能假装在这么小的空间中就能够对整个古代希腊世界和哲学的诞生进行仔细探讨，如同马内蒂所做过的那样，甚至像《四个时期》的第一卷中所说的那样。在这里，我们满足于声称，对于怎么会有一种存在能够在虚构和事实中，在自然与文化中，在心理状态与物质结构中都如此自如，我们通过浏览柏拉图，通过专门关注亚里士多德关于范畴中的关系做出的讨论，找到了解决这个疑惑的起点。

情况是，当我们从现在回顾那两个古代时期，哲学首先是在希腊语，其次是在拉丁语的带动下发展，符号的普遍性观念在哲学中最初是在拉丁人那里得到凸显。即便 17 世纪初期现代性开始，作为一个有机整体的拉丁时期已经终结，从思辨方面看，这一时期所开始的对符号普遍性观念的普及传播也是大可称道的，符号普遍性观念在今天已经被认为理所当然地成了后现代性的标志，这是符号学与生俱来的权利。

在古代世界，正如对那些更突出哲学特色而流露出来的东西进行的概览所间接表示出来的那样，人们或许认为，符号观念既非核心的观念，甚至也不是对建构后现代与现代思想对比居于核心地位的通行

观念。[①]

符号学观念是从拉丁人那里借过来的，根据它，皮尔斯标示出了人类认识第四个时期的开始启动。就其在认识论上发动的攻击而言，这个时期和现代性是断裂的，因为现代性就是自拉丁时代而来，在哲学原初的希腊花季中是找不到的。通过在上一个脚注中运用权威的利德尔与斯科特合著的《希腊语——英语词汇》这部杰作，我们已经表明了这一点，但是，也许对这一点，可以通过查找西塞罗的作品得到更好的阐释，[②] 毕竟，是西塞罗创造出最初的拉丁文本的古希腊哲学术语，这比奥古斯丁为此提笔要早上四个世纪。西塞罗在拉丁文写作以及对希腊文翻译中使用到 *signum* 这个术语，反映出来自古希腊著作那种服务实际的、自然主义的、占卜的特殊用法，这与利德尔与斯科特那本《希腊语——英语词汇》中所反映出的那之后多个世纪里的用法是相同的。

---

① 1846年，在第一本美国版的利德尔与斯科特合著的《希腊语——英语词汇》中，Σημειον 这个词（第1341页）的使用有三个领域或范围。首先：某种东西据以为人所知的标记；来自神灵的符号，征兆；要做某事的信号；具有特别涵义的旗帜；手段或标志；信号，标语或战斗口号。其次：符号或证据。最后：罗经点（刻度）。同样是这本书，第9版的英国版（第1593页）对这三个范围进行了如下扩展。首先：某种东西据以为人所知的标记；来自神灵的符号，征兆；由旗帜打出的旗语符号或信号；具有特别意义的旗帜或泛指性的旗帜；地标建筑，边界，界线；盾牌上的工具或船上的船首饰像；戒指上的符号；标语，战斗口号；胎记或区别性特征。其次：符号、符形，表明某物是什么或应该是什么；符号或证据推理中，一个例子或实例；在亚里士多德逻辑中指一场可能的辩论，在斯多亚学派或伊壁鸠鲁派哲学中指由可观察到的基础推导出未被观察到的东西；医学症状；速记符号；批评标记。最后：数学上表示迅疾的一个时间刻度。

在这个三层范围中，首先要注意的是，任何一种用法都同总体性的关于符号的理论探讨无关。进一步要注意的是，作为符号来指示文化现象的极少数例子，都是那些起指示符作用的文化内容的例子和那种医学症状起作用的方式。最后要注意的是，从讨论的理论语境提出的这些例子，都是我（在《四个时期》中）论及亚里士多德、斯多亚和伊壁鸠鲁的逻辑时所强调过的。

在古希腊用法中，符号充其量作为一种不同于其他现象的现象出现，从来没有被披上总体存在模式这幅理论伪装，在所有其他类型的现象都能进入其中的范围中运动。正如奥古斯丁将是提出这个问题的第一个人，而普安索将是为中世纪的拉丁用法对符号做出最终解释的第一个人。后现代在拉丁人的认识中不仅得到复苏，而且其结果首先在皮尔斯的开创性研究中得到发展和探索。后现代这才得以开始。

② 试比较利德尔与斯科特《希腊语——英语词汇》中之 Σημειον 词条与梅尔格《西塞罗哲学手稿中的语汇》中之 *signum* 词条（*Lexikon zu den Philosophischen Schriften Cicero's*，Vol. III，pp. 34－536.）。

在希腊人中，我们最后要提醒的是，当我们注意到理论文本中的用法，符号几乎是专属自然世界的，并且首先被看做属于医学领域和天气预测领域（或者是对现代意义上的科学进行预测的领域，如果希腊人是清晰地在那种意义上认识的话，我们大可这么说)。从这之中，即便符号观念在认识论中起着重要作用，斯多亚学派和伊壁鸠鲁派之间仍对此有所争议。[①] 处在这场激辩中焦点位置的符号，并非是在文化和自然现象中一样可以得到证实的总体性的符号，而是特别的符号，比如在那类自然的、可感的现象中作为例证的那些。同样是从这之中，即使特定符号观念对于古希腊后期的认识发展至关重要，在关于古典哲学的传统模式的现代史中却不占重要地位。

通常翻译成英语中 sign 的希腊术语 δημειον（semeîon)，不可避免地受到了误解，除非阅读这样一种翻译的人牢牢把握这一事实，即这个所谓的符号更像是我们英语人士可能，譬如称为疾病“征兆(symptom)”的那种东西，或者更像是拉丁人可能称为“自然符号(*signum naturale*)”的那种东西，诸如“清晨红色的天空，海员们因此而得到一种警示”，或者又如妇女胸中充溢着乳汁就表示她有新生的婴儿。

按我们现在的认识来反观，这看上去可能很古怪，但是，希腊哲学家们绝对没有以这样的方式来认识文化现象（除非那些属于文化创造的非常专门的、具有指示符性质的例子或类型，譬如权杖和王旗等识别符号)，包括专属人类这一物种的、非通过自然选择而发展起来的、用于交流的语言在内（这常常错误地被径直称为“语言”)。符号，几乎专门的，主要是从希腊哲学和科学这个角度来看待的，正如在“天然而成—后天培育（nature-nurture)”这种二分法中，它是在“天然而成”这一面来展现自我的。

在这种最初的认识角度中，δημειον 或符号和人类话语相关，只在于话语达到了一种针对自然或推测性事实的认识，诸如斯多亚学派逻辑中的“物的规约性意义（*lekton*)”，或者亚里士多德“命题

① 参见《四个时期》中“斯多亚学派与伊壁鸠鲁派关于符号和推论之间的激辩”一节(Deely 2001：108—12)。

(proposition)”中的“命题符号(*dicisign*)”。因此，无论在从希波克拉底(约前460—377)到加伦(129—约199)的医学传统中，还是在以亚里士多德为首、包括比其晚些的(属于斯多亚学派一脉的)克律西普斯(约前460—377)及其他人等发展起来的逻辑学传统中，符号在古代都被认为只有在可感的自然中才能在世界中遭遇到。同时，由此而来，在单一的人类话语这个交汇点上，理解在被断定为“真”或“假”的伪装下触及到客体。[①] 这样一种触及是专属人类这一物种的，只有在很大程度上被人们所忽视的阿奎那著作中以其自身的名义进行了专门探讨，[②] 其发展可以从阿奎那的同时代人培根那里得到追溯。[③]

在从自然符号或 δημειον 过渡到总体性符号或 *signum* 的过程中，我们可以说，我们首先越过了分开拉丁时期和最初希腊哲学花季这二者之间的疆域。相似的，我们看到，在后期对 *signum* 的遗忘中，经典现代主流的思想家们将会建构出一条主要的分界线，把现代和拉丁时期后期彼此分开。再到后来，我们发现，在皮尔斯对 *signum* 的重新发现中，符号学建构出了另外一条分界线，一块分开真正后现代思想与企图超越现代性的各种唯心论假设的新疆域。唯心论假设的空洞性，通过它们坚持现代哲学的认识论和形而上学本质，将符号看做一种在其建构中排他性的独断或纯粹语言的载体，得到了揭示。

无疑，将会有“第五个时期”(我们无须再犯黑格尔的错误，把普鲁士政权看做历史的尾声)，在那之后，还会有其他的时期，因为我们意识到，在今后两千年的人类认识发展的新时期中，还有充分大量的新的主题有待明确和把握。但是，如果过去的历史和哲学发展的步子算是可靠的标志，那么，“第五个时期”将最快也不会在22世纪

① 譬如可以参见亚里士多德 c. 348/7：第27章“事前分析(Prior Analystics)”结尾，其中，δημειον 作为一个术语出现次数不少于18次。特此向德勒达勒教授致谢，他为我对此做出了标注，并在我们1996年10月15日的书信往来中把这个希腊文本送给了我。

② 参见《四个时期》(Deely 2001)，尤其是从第341页开始的“初为人知的存在问题(The Problem of Being as First Known)”一节。此外，我还从直接观测而不是历史的角度，用专著讨论了这个主题，见《区别人类认识的是什么?》(*What Distinguishes Human Understanding*?)(Deely 2002)

③ Ibid.：Chaps. 8 & 9.

前就开始成形，更可能会是在 25 世纪吧。到那时，符号活动的观念，依赖行为的客体性观念，以及在与自然和文化、推测与实际的彼此交接之中产生的符号系统观念，将会牢固地建立起来，并且在公众意识的最前端凸显。情况便是如此，根据这种情况，引领各个时期前进的假想首先形成，然后便随着新一代符号动物处理其生活事务而被认为是理所当然：因为在知性存在中，认识是使他们生活显得特别的东西，[1] 即使正如能进行感觉认识并采取相应行动是动物生活的特别之处，或者汲取滋养是植物生活的特别之处。

① “认识活动中的认识即本质”，或许阿奎那曾经如是说。

第六章　展　望

那么，我们说的符号学对于哲学产生的冲击到底是什么呢?

作为实验室和风景的历史

我们马上可以看到，符号学极大地修正了标准哲学史的轮廓。我们并不把拉丁时代看做黑暗的迷信时代，在此期间，希腊人思想余绪被再度拾起，并在伟大的阿奎那那里达到顶峰，又在其后衰落为奥卡姆的唯名论。当它在 17 世纪起步之际，它一方面成为现代哲学，另一方面则成为现代科学，但是在两者之间则是一片空白；与此相反，从奥古斯丁最初提出到在普安索那里得到证实，我们看到的是一道炽热的符号风景，在专属符号的本体性的相对存在之中有着一种有机的统一，它超越自然与文化、内在与外在这种分野，在其场地上来回运动，像羽毛球一样，而且根据不断变化的认识环境编织出经验之网，同时它滋养并维系意识和习惯在个体心中的成长，它超主观地为个体们所享有，构成我们以另一种方式称之为“历史”那种东西背后和其中的现实。

现代科学，本身远非唯名论的后代，更像是激活了古希腊和中世

纪拉丁思想那种唯实论的延续，[①] 但是现在注意到关于它须是实验性的而不是共识性的这种要求，[②] 也就是说，注意到它不同于充分源出和基于任何特定时代中成为人类理解共同储备那种东西的知识，这种不同以瞄准认识的更进一步疆域作为立场，非诉诸实验、工具以及经常性的数学象征主义中的公式而不可进入人们视野。数学象征主义可能预设了自然语言这种象征结构，却并非充分地化约为后者。

现代哲学，在鲜明的对比中，更显得如此，因为唯名论实际上和科学认识的健康发展格格不入，正如海德先生同杰基尔博士那样轩轾分明。现代性作为一种中场间歇孤身挺立，其间，符号学说的自然发展在哲学中被悬置，因为其更为直接的任务是发展现代科学并对其进行建制，以及在政治和公民生活中对宗教权威进行约束——关于这些的重要性有太多的话可说，不仅是在宗教改革方面，特别是皮埃尔·培尔在反宗教审判上的努力（这方面的第一例[③]），即为反对奥古斯丁允许使用国家警察力量来整饬个体思想家中的宗教正统所作出的努力。

在分析哲学家今天为真正“从事哲学”而凭空打发掉“历史”这个意义上而言，这种兴趣也不是“纯粹历史性的”。这种区别，在当被用于回避处理这一事实时——对脑海中清晰观念的演绎法逻辑来说很难说是令人满意的哲学工具——也不过是一种徒劳的虚妄。因为历史，从哲学的角度看（当无知和视野狭隘被以哲学的名义卖弄之时是做不到这一点的），被证实正是哲学观念的实验场。在这里，诸多哲学主张历经长期变动而获得的结果变得明白无误，就像吉尔森指出的那样。

“如果问题只是我们用符号指什么，”皮尔斯说，“那么我们很快就可以。”但是，我们更多是处于动物学家的情况中，想要知道符号是什么，以至于它能起到如此作用，让我们深深感受到它能行为、能

---

① Deely 1984：265—66.

② 关于这个术语（最初是皮尔斯借自边沁的）以及其拼写上的变体，请读者参看本书第二章之相关脚注，同时可参看本书第三部分。

③ Bayle 1686/8；cf. Powell 2000. 皮埃尔·培尔（1647—1706），法国哲学家、启蒙思想家，主张信仰和理性可以分开，所著《历史批判词典》备受后世推崇。——译者注

揭示自然、能串起文化和自然、真实与非真实关系、编织经验之网，并且引领我们深入人类信念森林中存在的死巷和通衢。按照任何标准，对哲学中认识理论的这种移位——或者至少是彻底的改造——直接地就是冒险，或者如谢伯克所说，是符号学发展的“靶心”，[①] 在其之上乃是调和现实和虚幻这个终极目标。

早在公元前 1 世纪，我们就从菲洛德穆[②]——“从古至今关于符号推论这个主题保存得最为完好的工作”[③] ——那里知道，自然符号这个观念，即 δημειον，是斯多亚学派和伊壁鸠鲁派之间关于自然推论的争议焦点，甚至在那之前就被看做亚里士多德关于命题内容这种观念的核心。[④] 奥古斯丁通过把语言置于 *signum* 这个框架之下，极大程度地拓展了边界，超越了自然与文化的分野。阿奎那、斯科特斯、奥卡姆，以及之后的拉丁人戴利、索托、丰塞卡、孔布拉学派、阿劳霍、普安索、马斯特乌斯等，通过把心理状态置于同一框架之下，进一步拓展了边界，超越了内心世界和外部世界的区分。因此，孔布拉学派已经说过，[⑤] 在皮尔斯那里也会得到重申的是：所有思考都是通过符号而来的。

可是，无论我们作为符号所谈及的是心理状况（观念和情感）还是感觉的感觉认识现象（自然和规约发生），我们发现，符号严格说来，在专属并将自身建构为这样的存在之中，作为载体不是由什么特别的东西构成的——自然的或文化的、内在的或外在的——（与关联的东西不同）而是由三元的、不可感觉认识的关系所构成的，这些关系将三种特别的东西连接成为整体（其中两种甚至不必在原则上属于客体性的公共领域之外而存在），如普安索所展示的那样；[⑥] 这种发现对于知识理论是一个决定性的方面。关于专属符号的不可见存在这种发现，其“灵魂”，如此说来，与其体现的要素不同，（并非第一次，

---

① Sebeok 1991：2.

② Philodemus i. 54/40 BC.

③ Manetti 2002：296；又见 Manetti 1993 以及《四个时期》(Deely 2001)。

④ Aristotle c. 348/7BC：Prior Analytics.

⑤ Conimbricenses 1607：q. 2. art. 3. sect. 3 (Doyle ed. p. 86/87)：“一开头，我们就声明：不能被化约为某种符号的东西，不能导向对他物的知。”

⑥ Poinsot 1632a：Book I，esp. qq. 1 and 3.

但是以一种特别的无法逃避的方式[1]）证实了整个哲学史上长期以来一直有的一种怀疑，即原则上在感觉的感觉认识与认识之间存在着区别，前者局限于把握相互关联之物（如马里坦所说，“使用符号而不知道存在着符号”），后者从生物学角度上看不足以说明语言这种塑形体系，也不能说明其如何能在与其相关术语的差别之中来思考关系。

这种发现还揭示出，许多孤立符号，以之为能够得见或得到指示的其他客体中对客体的某种分类或再分类这类尝试，不过是一条死胡同。因为符号被证明，它们更多的是严格的不可见的关系网，每种客体须以之作为前提方可成为客体（也就是说，成为某种被经验、被理解之物）。符号远远不能化约为任何主体性，无论是就物理方面而言还是就心理方面而言，符号更多的是属于超主体性，而主体性本身要靠这种超主体性才能被客体化、被公共化（达成主体间性，而无论其发生在何处），在交流中是如此，而且，如果不是始终在事实上，那么从原则上说，在人类认识中亦是如此。

“双重认识下的符号学”[2]

思辨性认识最能区分人类这种动物的生活。首先表明这一点的是柏拉图和亚里士多德。因为这样的认识是把握住客体——无论在它与作为知者的我们之间的关系中可以确切地知道什么——与事物之间的差异方可产生的唯一认识，无论知道什么，只要它涉及一种先验存在，就无论我们对之可能有何种关系，也无论我们对之有何种印象。亚里士多德还说过，思辨性认识的特点在于，其目的是明白独立于人类思考、感受和行动之外的东西；相比之下，实践性认识的确切目的，在于明白我们对于事物能够做什么，这是在人类的掌控之下进行的，只要这种掌控能够通过人类思考和行为达成。

一眼看去，似乎这种情况下，这样的动物的知识和人类的认识相

---

① Deely 1982；2001.

② Cf. Aquinas 1266：*Summa theologiae Prima Pars*，q. 1，art. 4c.

比是全然实际角度的，但这种想法并不能把握亚里士多德所作界分的真正要点。因为正如人类认识在于对关系而不是对相关事物进行思考的能力，而感觉认识在于对相关客体的建构和把握，所以局限于把握相关客体的这种知识，既不是实际的，严格说来，也不是思辨的，而仅仅是感觉认识的。这与其说是一个关于如何把握事物本身何如的问题，不如说它纯粹是一个关于事物就涉及感觉认识器官而言何如的问题。动物符号活动发生在人类符号活动之外（或之内），这样一种认识，更像是实际的人类符号活动而不是理论性的认识，但却先于实际知识和思辨性知识这种区别。因为区别来自对差异的模式化操作，无论真实或虚构，也来自经验中事物与（或许）独立于或者先于这种经验的事物之间的不同；只有本着这种差异和不同，我们才能继而谈起直接瞄准决断“真相何如”这种知识，与更多是瞄准“对于事物该如何对付”这种知识之间的区别。动物符号活动意识是在后一种关注中开始和结束的，人类符号活动则不然，它的确是在动物符号活动中开始的，在其自身水平上发现了是什么和该做什么的区别，并专门探讨这种区别。只有在这之后，我们才能够谈起人类特有的思辨性考量（speculative concerns），谈起不同于感觉认识的“认识”。

当然，我们几乎一直都知道，我们对岁月中的变换能够和不能够做什么，因此，一度纯粹思辨性的知识在后来变成了实际性知识。表面上，这种意识导致许多人对思辨/实际二者之间的区分不以为然或不予承认，认为它只和某个特定时刻的人类知识状况有关。但是，至少早在阿奎那时代，这种思考方式的错误就已经被指出，因为人们想到，无论会发展出多少知识，人类对自然的控制随之如何拓展，然而，人类行为还是有所限制的，总有超越其掌控的事务。根本上说，

正是这些事务界定了相对实际的思辨领域。[1] 譬如上帝的存在：这并不关乎我们对此的看法，如果我们认为上帝不存在，那么只有在上帝不存在的条件下我们的看法才正确，正如如果我们认为上帝存在，那么只有在上帝存在的条件下我们的看法才正确（始终预设了这种或那种关于"上帝"的认识的细节）。譬如人类灵魂不灭：这并不关乎我们对此的看法，我们认为灵魂能够比身体活得长，只有在灵魂作为生命基本原则具有一种不直接依赖并通过身体器官来施行的活动性这种条件下，才具有正确性。这并不关乎我们能够借助医学和技术进步把生命延长多久。如果人类的灵魂，就像植物的灵魂，纯粹出自事情的潜在可能性，那么，就像去年的雪，在身体充分坍塌且不再能够维系其作为活物存在的那条原则的时候，就会回到那种事情的潜在可能性。譬如亚里士多德和在他之后那些伟大智者认为太阳绕着地球转，宗教审判作为颠扑不破的教导权威将亚里士多德的看法当做天意写进《圣经》，这都不重要：地球绕着太阳转而不是太阳绕着地球转这种反对意见这几千年来一直存在，是不变的事实。

当然，今天美国宇航局计划着我们如何有可能移动地球轨道，使之距离太阳比当前更远些，以便对抗全球变暖，这使一度的思辨性知识（地球轨道大小）成为关于实际控制的一种可能性。不过，这并未改变这种基本区别：因为，借用阿奎那那条有力的原则来说，就是"思辨性知识通过扩张而变为实际"。也就是说，实际性行为只在其基于对事物的把握何如这个程度上是基础牢固的。阐述应该表明这一要旨。自从人类这一物种的起源起，人类就是性别动物。性不如生命那么古老，人类不如性那么久长，但是人皆有性，无论男人、女人或阴

---

① 马里坦（1921：19）的评价超越了当时的辩论语境，至今仍然值得思考："实际的行动特点、谨慎、道德……让人——在他们见到他的地方——生活在人的生活中。"相比之下，"思辨的知性美德……让他变成——所有的都是为了让他没入其中——客体，从而让他在人类生活这个标准之上。"我们可以从中看到，如萨默斯（Sommers 2001）最近为中世纪的反托钵僧辩论这个语境所揭示的那样，阿奎那发现，做人的最高满足不是来源于思辨生活和实际生活之间的对立，而在于一门心思地沉思着要朝着保障人类利益为不断增长的多数而繁荣兴旺这个方向去改造人类生活世界（cf. Rasmussen and Den Uyl 1991）。认识是思辨的还是实际的，这并无定论，但人类所实践的那种认知性的生活拥抱着二者，是"双重认识的"。这一事实，正是符号学想要推到科学范畴前端的东西，无论这科学是共识性科学（如哲学和神学）还是实验性科学（现代意义上的科学）。

阳人。至少在20世纪，每个人都是通过女性的卵子和男性的精子结合而成。受精之际，基因类型即奠定（的确如此，先是受精卵着床，然后经过若干胚胎阶段而诞生，经历童年和青春期，长大成人），但是基因本身是不变的，这种人类有机体生活中潜在的生物恒定要素到死方休。只有在20世纪，我们才渐渐地知道基因类型这一现实，只有迟至这个世纪，我们才有了充分的了解，开始构想对基因类型进行干扰这种可能，以便替代或修正我们发现也许会在有机体发展过程中引起遗传问题的某些个人基因。所以基因类型这种思辨性知识的客体，通过对这种知识的扩张，成为有关实际性关注的事务，某种可以对之做点什么的东西。思辨性认识，在此之中通过对自身的扩张，变成了不折不扣的实际性知识。

因此思辨和实际作为知识形式是互相对立的，但在人类认识范畴之中，它们首先不同在认识目的上（其事实如何——对其如何看待；做到所能做到的——看到所能看到的）。同时，在人类认识范畴中，尽管二者的分界线不可全然抹杀（亚里士多德最初区分的要旨），但它们也不可全然在时间中得到明确（阿奎那原则的要旨），必须要依赖人类认识把握在真实之中的状况，尤其是，如皮尔斯所说，这种把握不是靠个体意识，而是靠业已成为“科学”的个体意识，才能得以维系和扩张。也就是说，它是嵌刻在探询者群体中的，不是局限于现时活着的个体，而是对一代又一代的人进行了整合。

与人类特殊认识轨道这一范畴中对实际与思辨的界分相关，符号学在人类知识世界中占据着一个独特的位置；因为符号学提供了唯一的立足点。在这一点上，可以确切看到，在思辨与实际随着时间和地点而发生的彼此转换中，二者之间的那条分界线如何变化以及为何如此变化。理性的最初觉醒来自动物环境界，其中，对于关于存在的最初认识而言，客体是唯一而全部的现实，而存在（可以说）在其核心意义上归根到底是与人的信念、欲望以及看法无关的某种东西。“现实”这个观念正诞生于这种觉醒之中，是客体与人类经验历程中所给出的事物之间相互区别的最初孳生物。这是认识第一时期的核心，思辨性思考诞生，人类这种动物意识到其为人。第二时期，符号时期，符号学意识的滥觞，有自身的顿悟际会，与其说是它意识到这种存

在，不如说是它意识到人类理性无法逃避按其本身立场对经验做出解释这种责任，为了“信仰的飞跃（leap of faith)”——无论这种信仰属于什么性质——它须通过放弃这种责任才能履行这种责任。这是阿奎那用于分辨神学与哲学的要点（对于哲学，他还没有预见到须进一步做出根本区分，将其归为共识性科学和实践性科学），前者是对理性做信仰性质的运用，后者是既思辨又实际的相对独立的范畴。

托马斯在新神学中看到的优点具有双重性。首先，当然，根据时代，它汲取了上帝本人对世界的理解（文本被揭示为具有神性，所谓神圣经文），甚至也汲取了人类传统，只要这传统真实表达了关于神对人类意志的正确理解——至少可以说，这是件相当取巧的事情。其次，因为有了前者，新神学拉开了自己与早期基督教教士那种帝国主义和奥古斯丁思想的距离，凸显并解放了理性，跳出一味臣服和纠结于对神圣经文的独断性阐释，以允许自身按照自身脉络发展，既遵循思辨，又遵循伦理、政治和艺术方面的实际（在四个多世纪的发展中，正是这带来了哲学认识的共识性主干上实践性知识这种分支)，却宣称自己在组织人类知识方面具有至高无上的地位（“众科学之冠”)，因为它超越了思辨性知识和实际性知识的界分。因为知道上帝是其正经的客体，尽管在信仰上因为涉及启示录方面的预设居于有利或不利地位，神学仍然在对上帝的知中取得成功，知道他作为上帝，即造物主，所制造的一切，在各自个体的特别性之中的有限存在的总体性，在每个方面都依赖于他，这种总体性存在的根源——存在之本，在原则方面既是形而上学的，又是神学的。据此，阿奎那对记载在《出埃及记》中摩西的经历作出阐释，对每个人的经历作出阐释，因为经验世界是一个由可变存在构成的世界，其中，一件事物是什么，仍然具有疏离事实世界的危险。这是第二时期的核心所在，在此时期，“最高级的现实为符号（从人类经验内部）所达及”。[①]

因此，就发展到他那个时候的哲学而言，托马斯在神学中看到一个超越哲学诸学科最高点的本质性的优越特色。因为这个哲学诸科学的最高点——亚里士多德简单地称之为“第一哲学”或“神学”（自

① E. g. , Aquinas c. 1266: *Summa theologiae* I. 3. 4. ad 2.

然神学，一种关于世界的知识，同理性本身通过分析不断变化的存在的经验而达成的实在性根源有关)，但是在阿奎那时代已经按照其后来的名字被称为“形而上学”的东西——仍然是纯粹的思辨性科学。与新神学不同，新神学在立场上是思辨的，但在其特别范畴中也包括了实际方面的东西。[1]

在此之后有了对理性的新领悟，从哲学自身内部领悟到哲学与人类认识的其他新的可能性之间有所区别，它不仅相对独立于宗教或教会权威的命令，而且相对独立于共识性知识在其发展和传递中重点和必须依赖的“常识”。这就是认识第三时期的核心或成就——现代性。因为，只要想想就知道，谁能够仅仅通过话语就能够确定重的东西和与轻的东西下落的速度是相同的，或压力作用于封闭的液体会同等地向四面八方分散，又或行星轨道是椭圆的而不是圆形的，再或[2]“其他同样重大的，以一种，这么说吧，违背其自身意志的方式把握住认识的主张”?

好几个世纪里，实践意义上科学的扎根，在当代人看来似乎全然取代了对共识性学科的需要。譬如古典和中世纪意义上的思辨哲学中诸多传统科学（进一步分化为物理学、数学和形而上学)，不同于艺术、政治和关于实际思想的伦理学。的确，在现代性的黎明到来之际，伽利略和笛卡儿认为他们是直接阐释自然这项共同事业中的兄弟，并未考虑到哲学家们评价亚里士多德和其他古人那些传统文本。然而今天，没有人在用今天的视角进行回顾时，看到在伽利略那里有着哲学的未来，或者在笛卡儿那里有着科学的未来。事情正好相反。确切地说，我们在伽利略那里看到现代意义上的科学的开端，导向牛顿，然后再到爱因斯坦和之后；在笛卡儿那里，我们看到经典现代哲学的开端，它最终排斥了超越思维自身工作之外的直接经验中任何事物的可知性，[3] 即在康德三大批判中“置于擦除状态下”的真实存在。

---

[1] 同上，I. 1. 4c：“尽管人类知识学科要么是思辨的，要么是实际的，不过神学既包括思辨方面又包括实际方面；正如上帝根据同一种知识知道自身及其所创造的事物。”参见本章稍后的脚注中的类比。

[2] 使用从其自身语境中抽出的康德（1747：8）关于共识性科学的主张，是相当程度的误用。参见《四个时期》(Deely 2001：555 *n.* 17)。

[3] 参见《四个时期》中“关于化身博士的奇怪个案”一节（Deely 2001：540ff)。

同时，尽管哲学理性是共识性的而科学理性是实践性的这种区分扎下根来，并在其茁壮成长之前就变得充分明显，似乎为一切人所承认，但理性却越来越正式地从（正是在阿奎那对神学理性和理性做出干脆利落的分辨时所辨别出的那个意义上的）权威文本中取得其自主权，它不仅越来越充分地按自身的权力建构起实践性知识——现代意义上的科学，同时，它还建构起公共生活的结构，越来越多地从人类认识之中滋生出了“国家生活”，而不是从上而下的作为上帝意志来“神圣地揭示”日常生活秩序——不管那些背负着沟通尘世灵魂永久救赎这一使命的牧师或坚持“君权神授”的国王们。

随着现代社会越来越多地依靠现代科学的实践性成果，古代对思辨和实际之间的区别越来越少地被人所理解。思辨理性的扩张，在扩张中变得实际，越来越多地走向前台，正如培根的早期现代性预言那样，“知识就是力量”。晚至 20 世纪的詹姆斯和罗素为止，哲学家们渐渐相信，科学在于解决哲学家们所提出的问题，因此只有在答案让我们得不到的这个程度上，问题仍然是哲学的问题。一旦答案出现在眼前，我们就把哲学打发到科学领域中。这种天真观点，[①] 思辨思想中启蒙运动的精华，或许（如果不是在实际一脉中，看到在实现个体认识和个体责任可能这个方面，人类生活和智慧得到光荣释放），它本身现在显得让人难以置信。因为已经变得明确无误的是，正如哲学不能回答对于神学或科学至关重要的那些问题，神学也不能回答对于科学或哲学至关重要的那些问题，所以，科学也不能回答对于哲学或神学至关重要的问题。[②]

不过，知识与权力并不一样，无论可以从人类认识的实践方面无尽的扩张中滋生出多大的权力，对人类认识方面的特别的思辨要求不

① 这种“理性之梦”，在利奥塔尔为后现代性拟定意义之后（参见本书第二部分），如此有趣地为戈特利布所“再度发现”（Gottlieb 2001），讽刺性地站在世俗哲学家立场上反映出一种先前的宗教观点，即神学提供了哲学所提出问题的答案。这种观点并不因为显得世俗化就愚蠢。然而，不幸的是，也许不是由于回到起源这个缘故后期现代性才让位于后现代性的。这是由于它在此刻达到其极限的缘故。此刻，认识发现了一种超越这些极限的方式——而这些极限在此刻之前被认为是不可超越的。

② 参见《四个时期》中“只有人类才问的问题”一节和“哲学所不能回答的理性问题”一节（Deely 2001：487—91）。

能被抹杀。所以，正如皮尔斯提出的那个新范畴表单，它能够在经验形成的结构中包容自然和思维两相交织的相互作用，第四个时期于是适时地来临，因此也能同样适时地发展一种新的“科学”——更确切地说，是对哲学本身的更新——它能够在人类认识秩序范畴中，基于自身立场，凭自身权利，通过符号行为包容思辨和实际思考的相互关系。因为符号学，好比在阿奎那时代神学的信仰观念有别于哲学，同样都向着思辨和实际脉络扩张。因为所有思想，无论是思辨性的还是实际的，都是符号中的。所以符号这一学科，同 13 世纪的教条主义神学类似，并不局限于思辨或实际框架，而是向着二者扩张，不过，其理由却截然不同：不是因为它假定有一种比人类认识更高明的光在闪耀，譬如由上帝发出的启迪，而是因为它提供了一种方式，通过这种方式，思辨认识和实际认识同样地能够被达成。符号学，按照自己的方式——但这次是从人类作为人类这种认识范畴之中——提供了一种区别，这种区别将思辨和实际结合到一个意识和符号活动研究所提供的跨学科或超学科视角之中。[①]

跨学科研究，随着现代诸世纪实践对科学专门化的要求剧增而越来越多地被发觉其必要性之时，却突然在符号学这种关于符号的学科之中发现了自己天然的家园。因为符号学从所有知识所构成的工具那获取了自己的主题取向，无论是共识的还是实践的，信仰的还是实验的。符号既是在人类诸多经验专门领域之内，也是在跨越诸多领域之间编织其三元关系之网的，而人类经验则是由科学、不同的宗教传统以及属于人类这种动物的不同分组的不同文化传统所建构的。

符号同时包括了自然和文化两个领域，潜在于它们在人类经验中的统一，并同时开辟了对我们知识进行扩张的道路。在新的领域中，知识因为这种扩张而变得实际。符号之路的开辟，按照这种方式看，超越于现代哲学之上。它将自己看做限制在依赖思维那种存在（理性

---

① 为了对阿奎那的文本所揭示的神圣的神学如何超越思辨/实际区分这些术语作出阐释（见本章中之前文），我们可以说符号学按照如下方式同样达成了对那些术语的超越：尽管人类知识学科要么是思辨的，要么是实际的，然而符号学既包括思辨方面又包括实际方面，正如人类符号行为即“符号活动”根据同一种知识知道自身及其所创造的事物、自然之物和文化之物。参见《四个时期》(Deely 2001：606)。

存在）的范畴之中，但又超越了古典和中世纪哲学那种以思辨性知识作为对象（真实存在）的核心关怀，在总体性上向着人类经验世界敞开，其总体性则同等地包括了处于共识性知识核心的“常识”和具有现代发展特色的实践性知识——到后现代来临之际，我们会逐渐只把后者称为“科学”。“符号学的整合功能，”彼得里利和蓬齐奥说，“关系到关于整体的人类生活的那些主张和实际方向（在生物和社会—文化所有方面都经过了考量的人类生活）。”它对于揭示人类认识基础到底有何特色，以至于能够首先地准确把握住那些基本方面中的思辨性内容——这些方面是任何有限存在所控制不了的——同样效果卓著。

告　别

这些事在哲学意义上看是重要而且很有趣的：提供一种历史观，不仅视其为风景，而且，就通过知识共识性方面的发展从而扩大历史中“共识”的疆界而言，视其为不折不扣的观点试验场；与此同时，揭示人类认识伸展这种符号活动中的统一性，符号学因之而成为一种原则上包括实践和共识两方面的知识，即便在其特性中仍然主要是共识性的（如果愿意，也可称之为“哲学性的”）。“思辨和实际这双重方式认识下的符号学”——符号学作为后现代特色的发展，同时包括了实际认识和思辨认识。如果至少这一点能够得到充分的传达，那么，这本小书就算达成了一个目的。

我希望，对历史中的哲学做崭新的全面勾勒这个建议，因其提供了通往未来认识发展的某种指引而重绘哲学地图，对于当前的目的而言已经足够。因为，如皮尔斯所提到的那样，我们在我们此刻所说的东西，其意义不能在此时此地得到全然明确，而须部分地依靠尚未到来的话语；或者，用他之前的亚里士多德的话来说，即时间是最好的伙伴，能填充一度粗疏勾画出来的东西，而缺乏这种勾画，与之相关的艺术和科学便不会进步。经过一个世纪之久的在逻辑中兜圈子，此刻正该是在哲学中产生真正进步的时候了。

第二部分

外部世界的准谬误

第一节 非此非彼

有故事说，谢伯克教授曾和一群杰出的演讲者一起出席一个活动，这群人从观众席收到一个提问，要求解释为什么符号学基本观念，诸如环境界等，并不仅仅又是一种唯我论理想。每个人依次发言，论到这个问题，每个人都表示无法认同这种指责（一个比一个热切），大致的意思都是“当然，我不是唯我论者”。最后，轮到谢伯克了。他耸了耸肩，直接说道：“我是一个唯我论者。”这是谢伯克所创造的若干富有启发的时刻之一，就像他在多伦多的那次，当时他在自己的主要评论中带出这样一句：“每个人都以交流来思考语言。但是语言和交流毫无关系。”在问题环节，一个提问者就此点向他提问：“你说语言和交流无关，”这位提问者向他发难，“你为什么这么说呢?”“因为它无关!”谢伯克针锋相对地回答说。[①] 然后他就开始叫下一位。

第二节 后现代性的蛋

借谢伯克本人对这类事件的前一事例的描述，[②]“注意到核心中的线索，潜伏”在这些精心设计的假装愤怒中，是很有意思的；但是，更有意思的，是看到这些线索在随后的岁月中变成充分展开的理论见解，犹如漂浮在细节海洋上的水莲花。

现在谢伯克成了各种细节构成的人。即便他从未认为自己继承了

---

① 在这之后，谢伯克（1995：91，或 2001：70）会以一种总结要点的形式，就像医生为部落老人开单子一样说：“忍住诱惑，不要弄混三种各有殊异的符号活动实践以及与其相应的三个称呼：交流、语言和言说。”

② 他提到的是朗热 1971 年著作中写到过的 1969 年那场口头陈述。其中，他发现了一个启示，这使他发现了语言作为物种专有的人类塑形体系的构成成分，与语言创造语言性的交流这种后天适用之间的区别。也许这从一开始就是“悬而未决的”：参见 Ashley 1985：40。

哲学家的衣钵。不过，随着21世纪的到来，即使不是不可能，让哲学教授和哲学学生坚持忽略他的名字也会是很难的。也许20世纪中没有哪一个人，除了皮尔斯本人（不过方式却截然不同，也更少同僚性质），对于我的看法中注定被肯定地称之为“后现代时期”那种知识文化和氛围，像他那样具有一种塑造性的影响。

因为“后现代”之于哲学具有大不同于如之前人们所普遍猜测的极其不同的意义。譬如卡罗尔·沃伊蒂瓦注意到，“后现代性”这个术语，当其开始通行于20世纪后期，首先用于指称各种美学、社会和技术现象。然后，这个术语移植到了哲学领域，“但是仍然有着某种暧昧”，主要是因为“对于不同历史阶段的界分这个微妙问题，还没有形成一致意见”。[①] 最终说来，“后现代”取代“现代”这个结果是不可避免的，尽管还有对其相反的种种有趣主张。[②]

是的，不同历史阶段的界分这个微妙问题，我大胆地说，最近已经有了长篇大论。现代性，从哲学方面看，指的是从笛卡儿的沉思开始的那个阶段，其以之为自己主流发展的，是头脑自身工作的产物在意识这一面单独地提供了直接的经验客体。[③] 洛克也持有同笛卡儿相同的这种设想，康德并未对之有所质疑，尽管他引入了意识作为一种关系性结构这一观念，相当程度上让他不同于他的现代前辈们，却没有扭转唯心论的根本要旨：头脑所知的也就是头脑所做的。

现在，在这个历史交汇点上，很少对现实的社会建构有所怀疑，人类意识建构了人类关于客体的经验，也许，甚至我们所经验东西的主要形状，与其说是我们的思考和社会—文化习俗的产物，不如说是从如此这样看待的“自然”中输入的。它活跃于我们的经验范畴之中，先于且独立于那种经验。对今天的旅行者而言，“现实”与其说

---

① Wojtyla 1998：91：“我们这个时代被一些思想家命名为‘后现代性’时代。这个术语……最终被移植到哲学领域中，但是仍然具有一定暧昧，这既因为对何谓‘后现代’的评判时而肯定时而否定，又因为对于不同历史分期这个微妙问题尚无一致性意见。”（卡罗尔·沃伊蒂瓦即教皇保罗二世；此处译文根据作者《四个时期》中所给英译文译出。——译者注）

② Lyotard 1984：79：“一件作品只有是后现代的才是现代的。这样理解下的后现代主义，并非处在终点的现代主义，而是处在新生状态之中的，而且这种状态是恒常的。”认识到现代性归根到底是一种永恒状况，真是太好了。参见本书第一部分第六章中相关文字。

③ 参见 Deely 2001，第11至第14章。

是未经发现的陆地和海洋，还不如说是边疆沿线的景点和海关那些官员们对证件文书进行辨识和问询这样的一件事情。除此之外，边界本身取决于各种不同的传统，因此今天的国家界限并不像千年之前的那个样子，也不会是千年之后的那个样子。即使是罗马天主教教皇——许多世纪以来一直作为超越人性的精神现实的象征，现在也是在“主教”之间通过选举产生的。不过，没有人怀疑主教纯粹是这一教派内部的一种人造传统，和美国总统选举团中的选举人并没有客观现实性方面的不同，与曾经的“神圣罗马帝国”的选帝侯也没有什么差异。

所以，人类经验的客观世界充其量说只是自然和文化的混合之物，其中主要形式构造更多的是来自文化而非自然。这些来自文化的形式结构潜伏在我们直接经验的客体表现之下。就此考虑，这种情况实际上对古代人或中世纪人并无差别。但是他们没有注意到这个事实：我们的亲戚是谁还是？这取决于我们生在其中的文化中是何种亲缘体系在主导。我们的宗教是什么？即便允许存在个体差异，这个问题的答案主要还是取决于我们生于斯长于斯的历史状况。

现代人，由于意识到了这一切，有很好的理由在所经验的客体中看到头脑自身工作的那些创造。即使科学可能被化约为同样之物：康德做过的实验就是这样，与休谟坚持客体之中习惯性联想对经验刺激反应最甚这种论调一脉相承。如果所有思考反映的仅仅是习惯，所有客体除了被知道是精神的自我再现之外再也无他，无论我们在“常识”立场上可能有什么猜疑，总是有一个独立于我们之外的世界，那么，怀疑论就是所有知识的最后保障。这，对于康德来说，是不可接受的。他可以囫囵吞下他那些现代的主流的前辈们教导他的一切，但就是怀疑论不行。如他所看到的，他们的错误在于将知识化约成了主体性——也就是说，他们的错误在于把个体头脑中的观念等同于直接经验的客体。他们没能领会到，知识在结构方面本质上是关系性质的，关系是超越和凌驾于主体之上的。所以，个体中的观念产生或“奠定”了与客体之间的认知关系。但是客体是关系终止于其上的东西，而不是在其之上关系得以建立并得到确证。同时，在为客体赋形的过程之中所生成的这些关系，所采取的方式是根据一种内嵌的、先于人脑的模式，而不仅仅是一件关于联想习惯的事情。

现在，当谈到专门的科学知识的客体，按照康德的说法，我们在应付的是一种普遍性和必要性，它来自头脑本身，并非某种单纯的习惯模式和习惯性的普泛化。即便外部世界在其本身存在中仍然不可知，我们依旧能够知道它是在那里的；我们知性地对它进行思考这种方式，并不难以捉摸或者有与文化相关，而是普世的、必然的，所有人都同一的。即便我们知道的只是我们的再现让我们知道的那些，而且再现全然属于我们头脑自身制造的，然而它们却成为知性客体，这不是通过联想，而是通过先验的方法，且并不依赖多样的习俗和个体经验；而且，它们所辨识出的内容并不是主观的，而是客观的，也就是说，是我们的再现唯一建构的各种关系的尽头给出的。人类经验的科学之核，且让我来提醒你，[①] 与科学家们自身热切的信念相反，按照现代哲学家康德的观点，可以预料且对于一切都相同的，因为牵涉其中的生成再现的感觉机制，以及对这些再现中出现的关系进行组织的概念机制，都是相同的：相似的原因总是产生出相似的效果。这就是这句中世纪格言的康德版。

通过这一简单变通，康德认为自己解决了知识客观性问题，并且把怀疑论撇在了一边。无力证明人脑之外有一个世界存在这种丑闻，通过的确存在着一个知所不能企及的不可知的领域这一证据，被消除了，而这个领域恰恰就是这个外部世界。人们确实地知道，它是（在直觉中）作为刺激我们的再现而存在的，自身是不可知的（通过概念，只在同感官的直觉相关之中产生出知，但结果却是生出另外一个由不可知构成的领域——本体，如果我们想要对其进行延伸，使之超越感觉的直觉中再现出来的东西这条边界的话）。

后来有关这一康德主题的变化，在胡塞尔之后，会关注我们客体经验中的现象。然而其他人，在弗雷格、罗素和维特根斯坦之后，会关注语言本身。人类再现主要是在语言中得以体系化的。的确，罗素强调了语言中以及（由此而来的）知识中关系所起的作用。但是康德已经这么做过了；罗素最后承认，自己也不能超越怀疑论：[②]

① 对此我们在下边第四节中还会论及；另可参见 Sokal and Bricmont 1998。

② B. Russell 1959：254.

> 我自己的信念是，精神的东西和物质的东西之间的区别，并不在于其中之一的内在性质，而在于我们获得关于其知识的方式……我应该把所有事件都看做物质性的，但是，我应该把那些只有依靠推理才能知道的东西看作只能是物质性的。

我们和其他人的头脑之间的联系方式，与我们同任何我们之外的现实之间的联系方式实际是相同的：即通过推理的方式。我们直接经验的只是我们自身之中的东西。这就是谢伯克随身携来的现代性。这就是他离开它之时的现代性。

第三节　蛋孵化了

关于“外部现实”这个让人纠结的问题，现代性因之而让哲学家们伤透脑筋，这正是谢伯克要对付的东西。面对关于头脑自身作用这个迷宫所具有的现代蕴涵带来的窘境，他找到了解决方法：[①]

> 人们对这一切怎么做？在我看来，至少对我们这些动物符号语境中工作的人来说，走过这片灌木丛的唯一方法，就是严格地坚持雅各布·冯·尤克斯库尔关于符号的综合观点。

当然，谢伯克在这里谈到的是环境界理论，对此，最为核心的，莫过于谢伯克本人做出的区别：根本意义上的语言（在生物学方面得到不充分说明，并且在我们看来是如此这样的在物种专有性上属于人类的塑形体系或内心世界的那个方面），以及后天性地将语言用于交流（这使语言交流，再一次成为专属人类这一物种的手段）。无论属于哪个阵营的文化相对论者所犯下的错误，以及总体上现代人所犯下的错误，按照谢伯克的观点来看，都在于把语言处理成一种包容一切

① Sebeok 2001：78，and 193 n. 6.

的自主性体系，却没有认识到它的动物符号学语境。[1] 在这种语境中，人类的独特性之所以凸显，是因为它得到表意活动的诸多普通特征的支持并依赖于这种表意活动的普通特征，这些普通特征界定并构成更大的生物领域，其中，人类必定是由千百万关系线索交织而成的，对人类生活的认识必定最终将这些线索变成某种有意识的集合。换言之，谢伯克的最终贡献，从现代性内部来看，在于认识到存在着一种超越了现代性的方式，即符号学方式。

以这种形式出现的问题从来不会让他感兴趣，但是，在他的工作之后，值得问问：后现代性必须是如何？它可能只是一种对世界的看法，这种看法在某种程度上企图恢复在我们之外的在其本身或适当存在中作为可知之物的那种东西，而对于这种认识——如果不是绝大多数，至少大部分我们直接知道的东西，都化约为我们自身的习俗或规约，客体建构以及进行推理所根据的就是这些习俗或规约——倒无须听之任之或进行否认。现在谢伯克可能真正地成了彻头彻尾的现代人了。但是他比任何人都更甚地竭力让我们确信，现代时期，至少在知识文化中和在他从未声称纳入麾下的哲学中，已经终结。不管他本人如何，谢伯克在核心意义上已经变成后现代。

我之所以说“不管他本人如何”，是因为我知道，他对后现代这个指称有所嫌恶，而且理由充分。谢伯克职业生涯的绝大部分奉献给了揭示和征服被称为“面向整体的部分这种谬误”。[2] 据此，符号学科发现了它在语言样式，更不用说是语词样式之上的适当基础。这，人们在 20 世纪末知道，正是索绪尔提出符号学（semiology）的要旨所在。相比之下，谢伯克首次提出，符号学科必须直接扎根对符号行为的普遍性研究之中，而符号作用其中的特别方式，他则从皮尔斯那里汲取了符号活动这个称谓。但是，如果符号学科首先关系到属于符号特殊存在的所有相关活动，那么关于其发展的正确提法就不是符号学（semiology）而是符号学了，后者表明了不受语言约束的理想样式，指比语词符号行为更大的、围绕其四周的、被预设为在其之前的符号

① Deely 1980.

② 见 Deely，William and Kruse 1986：viii-xvii 之前言，又参见 Deely 1986c。

行为。“符号活动，”谢伯克早些时候说过，[①]“是自然和文化无所不在的事实。”他总是把符号学（semiology）看做符号学范畴之内有着合法地位的东西——如他所说，是这个更恢弘工程的源发性核心，但是不可能是其全部。[②]

你可以看到，谢伯克从最初开始，根本没有对这些术语中存在的问题做考虑，就让符号学事业超越了现代性的哲学边界。从哲学观点看，他的工作从一开始就是一种后现代事业，不论这个事实被发现得多么缓慢。让他（以及我们这些他周围的人）难于认识到这一点有两个交错的原因。其一，由于他本人的职业（这后来被证明是他的巨大优势），他没有形成自己的哲学重点。现代性边界作为一个哲学时期，在谢伯克沿着符号方式着手开展工作的时日中尚未清晰划定，即便谢伯克本人的著作属于语言学、人类学和民俗学，而后来的符号学，是朝着对这条边界有意识的方向推动知识文化，有意识地要寻求一种穿越它的方法。其二，更为直接的理由是，在符号学这个更大的轨道范畴中，一群可谓有符号学性质的思想家，当然地是以语言为核心的，其中又以德里达为魁首，[③] 由于对围绕后现代这个标签周围的大众文化具有共同意识而走到了一起。这个群体的共同性知识要旨，除了“可悲地以面向整体的部分这种谬误作为基础”之外，对于谢伯克的知识敏感而言（他对之没有什么好脸色），也是让人厌恶的。谢伯克更为普遍地关注着符号学和大众文化范畴中这种发展，他曾经向我表露，他认为后现代这种称呼“让人绝望至极，没有被人用过才好”。[④]

然而这个术语有着自身的逻辑。既然每个经验过的客体（“真实”如太阳或“不真实”如塞勒姆的女巫）所预设的是符号行为，那么走出现代性唯我论这个封闭匣子的方法，便不是回到单纯的古代或中世

① Sebeok 1977a：183.

② 比如可以参见 Sebeok 2001 一书的“引言”部分。对谢伯克而言，如果说有什么源发性核心人物的话，格雷马斯就算是一个，他宣称符号学这个指称为其自命的所谓“巴黎学派”所有，而不是把它看做更适合于一个符号学（semiology）流派的名称。

③ 在大陆符号学轨道之外，理查德·罗蒂那种现代后期的实用主义，在美国舞台上发挥着将现代微光延伸至后现代黎明的同样功效。

④ 该谈话大约是在 1984 年左右。从他对 Sokal and Bricmont 1998 一书的抨击看，他在这个问题上的看法并无大的变化，后者犯下了同样的错误：即（“名义上的”）接受了因之而被标榜为后现代的思想家们为后现代而后现代这种宣示的表面价值。

纪那种唯实论，而是前进到一个美好新世界。“由于没有更好的东西而退而求其次的话”，这个新世界，不仅对于哲学，而且对于它整个道路中的所有知识文化而言，只会是后现代的。谢伯克反对 20 世纪末期流行知识文化中已被认为是属于后现代这个标签下的那些东西，它们卑鄙地操纵语言中心模式（the glottocentric model），全面贬低作为更恢弘的符号学科的常规组成部分的符号学所特有的各种可能。这种状况根本不是任何哲学意义上的后现代，谢伯克无法自如地对其作如是观。在哲学意义上，这种状况更应该说是究极现代的，是径直地把头脑仅仅知道头脑所制造的东西这种现代性主张推向极致。那些“如此错误地称之为后现代的东西”根本不是后现代的：它们是被推向极致的哲学现代性，对此康德曾试图抢先一步地作出思考：在由聪明至极的唯我论的相对主义所构成的语言乱阵中压垮科学本身。

如果现代哲学依赖的是一种除了意识再现内容之外别无他途的认识论模式的话，且该认识论对于符号学而言所构成的不过是其“最中心的目的（midmost target）”，[①] 那么其理由就在于，对符号行为的研究所发现的正是一条超过意识再现内容的途径。[②] 这些内容并非“自我的再现”（客体），确切地说，它们本身就是符号（“他者的再现”），[③] 扎根在超越自然与文化、内与外区别的这种关系存在之中，因此不能限定在这种界分的任何一边，不管这种界分是真实的还是想象的。符号学“最耿耿于怀的东西”，可能，从现代性来看，是“一系列数量无限的协调一致的虚构”——谢伯克在其 1984 年的美国符号协会主席致辞中报告说，[④] 但是，“其主要使命”是“在现实和虚构之间进行调适”。彼得里利和蓬齐奥在最近所进行的谢伯克著作的研究中（某种程度上得到了谢伯克的认可），[⑤] 捕捉到了符号之路的后现代本质。对此，谢伯克有过确切的构想：“无疑，人类的内心世界，

---

① Sebeok 1991：2.

② 此即（按照 Jakobson 1974 的说法）所谓“回返（renvoi）”：参见 Deely 1993a，又参见本书第三部分中之相关内容。

③ 这种观点是根本性的（参见 Poinsot 1632a：117/12－17）。又参见本书第一章中关于再现体所据地位的讨论。

④ Sebeok 1984：77－78.

⑤ Petrilli and Ponzio 2001：20.

通过巨大努力和严肃研究，有可能达成对诸非人类世界以及自身与它们之间关系的认识。”

第四节 关于分界的争论

当错误地作如是称呼的后现代从符号学（semiology）边沿进入争论，当符号学正有望自我成型，谢伯克唯有感到惊讶。对谢伯克而言，就其身为现代人而言，他属于现代性的科学的一面而不是哲学的一面。所以，须注意的是，正如前面所不经意地提到的那样，[1] 现代知识文化只在其哲学一面变得直截而无保留地具有唯心论性质，而这也是情非所愿。伽利略或笛卡儿两人都没有打算把外部世界变得问题重重，遑论使其不可知了。这些更多的是不可避免地从现代起点所生发出来的结果，只有哲学家们会全心全意地拥抱这个起点，也就是除了头脑在直接不可知的刺激之下激发出的自我再现之外我们什么都无法直接知道的这个前提。唯实论精神从来没有全然消亡，它既没有作为残余的“常识”活在大众文化之中，也没有活在科学事业中，现代性认为已经用这种东西以实践性巨构（即所谓的“启蒙”工程）取代了共识性知识，即便临到头了，我们也只是悲凉地发现，共识性在知识领域中有着不可化约的地位，不仅与实践性相伴始终，而且在某些方面还自然地先于它。[2] 现代科学的发源，对于古代和中世纪之在知识中揭示真实存在（物自体）的特有结构和模态的这种关注，并非弃绝之，而是延续之。[3] 伽利略的社会问题不是来自提出关于事物“可能如何（what might be)”的这些假设，而是来自提出了一个关于事物“方式何如（the way things are)”的假设。其所秉持的精神和信念乃是可知的，即便它要求使用新的工具和不同的方式。这是中世纪“自然哲学家”和早期现代（或任何其他）宗教权威所没有发展出来

① 参见本部分中的第二节。

② Deely 2001：Chapter 11；Heidegger 1927：10—11.

③ 请读者注意我多次在由谢伯克主持的会议上针对这个主题上的发言（参见 Deely 1984：265—66）。

的，或不可能达到的东西。

所以现代性，对于谢伯克迈人其中并身为其最高雅知识文化的最优秀继承人这种景象而言，具有精神分裂的那一面。要理解这一点，我曾提出，可以启用关于杰基尔博士和海德先生这个故事。① 对我们所有人堪称幸运的是，谢伯克是一个具有彻底科学癖性的人，尽管他尊重哲学及其伤脑筋的问题，甚至就算他全身心沉浸其中的科学，其所关注的客体绝不可能化约为处于哲学和科学元初事业核心的真实存在。他不会被最多只能对哲学现代特色的主流做出界定的核心论点所驯服，也绝对不是一个可悲地把部分当成整体的人，更不会苟同那些一眼看去就是如此行事的人，譬如那些究极现代人，即“错误地被称为后现代人的那些人”。

“对我们这些在动物符号学语境中工作的人而言，穿过这片丛林的方法只有一种。”② 唯实论是不够的。“事物之道（the Way of Things）”已经被尝试过了，却被发现是有所欠缺的，就算它不像“理念之道（the Way of Ideas）”那样是完全欠缺的。因为伴随事物之道，我们发现唯实论，经院哲学的唯实论，如同皮尔斯所坚持认为的那样（“或者近乎于如此”③），即便不够充分，却还切合这一事业的本质。通向所要求的最低意义上的唯实论的方法（即如皮尔斯所正确称呼的，“经院哲学的唯实论”意义上的），是通过在经验范畴中保证不仅符号和客体有所区别（前者是后者之所以可能的前提），而且客体和事物也要有所区别。此处的事物指经验范畴中客观世界的一维，它不仅不会化约成我们对其的经验，而且还会更进一步地在客体性范畴中，通过标志着所经验存在之中真实存在和理性存在之间的区别这些特定事例中的分辨，是可知的。按照这种方式（而且因为这个理由），④ “最小的，也是最充分的＋、－或 0 这种区分模式，在高级动物符号学体系中以各种方式孳生”，却仍然始终全然是在自然中的，

① Deely 2001: Chapter 13.

② Sebeok 2001: 78, and 193 n. 6.

③ 皮尔斯总体上意在以“经院哲学的唯实论”表示某种意义上的唯实论，它足够充分和清楚，可以证实其与唯名论的所有变体都不兼容，而后者否认关系有时是在其作为独立于有限头脑的工作之外的关系这种存在中获得的。

④ Sebeok 1995: 87; Sebeok 2001: 68.

"迥异于牛顿或爱因斯坦按照既定道路投给人性的那些极其复杂的宇宙模式"。

对于通过其与我们之间关系而被作为客体经验的事物，与被理解为本身先于或独立于任何这种认知关系的事物，通往二者之间差异的唯一道路是通过一种塑形体系的方式，该体系能够在某种经验客体范畴中提出。在经验中所给出的客体诸方面，与除此特定经验之外可给出的那些相同方面，是有差异的。按照谢伯克犀利的说法，客体和事物之间的区别取决于一个塑形体系。一个内心世界，在其生物性方面所决定的构成成分中，有一种生物方面不足以完全决定的成分，谢伯克将其标记为语言。多亏了语言，我们能够对客观意义上的表象和经院哲学意义上的现实二者之间的差别进行模式化，并且提出实验来验证这种模式，并根据情形的特殊情况，最终对其做出拓展、改良，或者放弃。

环境界中物种专有的人并不因为要让头脑与经院哲学意义上的现实发生关联就成为必须。[①] 因为经院哲学意义上的现实并不因为要客观地被面对就必须要进行想象。现实这个观念，我们会很快地看到，不过是内心世界中物种专有的人的一种再现成分罢了。但是，这个观念的客观性内容（事实上，的确，在形式上并非如此确切，但是，的确，在经院哲学意义上是"物质性的"）是由每种动物构成的环境界的一个部分。[②] 谢伯克喜欢引用雅各布对此的说法：

---

① 皮尔斯所谓经院哲学的唯实论，是着眼于其明确认为真实存在和理性存在不同这一中世纪起源。我所说的核心的唯实论（hardcore realism），是着眼于真实存在这一中世纪概念与作为经院哲学派祖师的亚里士多德所谈及的"在"一脉相承。因此，核心的唯实论意味着对存在世界来说是有着一个维度，它对人类思想、信念、欲望等不感兴趣。如此一来，譬如如果我相信灵魂在我的肉体被摧毁之后依然存活，且我是错误的，那么我的身体不在了，灵魂也就不在了——或者，反过来，如果我相信物质的死亡也就是我思维或灵魂的终结，且我是错误的，那么我的身体分崩离析而我的灵魂还活着，于是我将不得不相应地做出判断。或者，举一个更具历史性的例子，从亚里士多德起，至少到哥白尼为止，属于不同方面的所有最佳的证据、辩论、意见都认为，太阳绕着地球转，而在严格的现实中，一直以来，和这些各方看法丝毫无关的，是地球绕着太阳转，太阳也在转，但并不是绕着地球转。

② 参见普安索（1632a）《论依赖头脑的存在之绪论一》：

内在感觉并不形成在形式上说来是依赖于头脑的那种存在，尽管物质方面它们能够再现按其样式所形成的某个虚拟实体这种东西，且这种东西将在物质上形成依靠头脑的存在。

不论一个有机体如何考察它的环境，它所得到的感觉认识必定反映所谓“现实”，而且，更确切地说，反映现实那些直接同其自身行

我们说内在感觉“在形式上说来”并不形成依赖于头脑的那种存在，也就是说，它们之形成它们，并不是通过分辨依赖头脑的存在和物质性的存在两者的区别，也不是通过认为那并非模仿物质存在样式的一种存在。然而，物质上说，辨识一种依赖头脑的存在，就是达成一种具有物质真实的表象，而不是去分辨什么属于头脑，什么属于物质世界。譬如想象力能够形成一座金山，同样地也能建构一种由母山羊、蛇合成的动物，那就是（希腊神话中的）基梅拉。但是，在这些建构中，想象本身所达成的，只是可以感觉的或对感觉再现的东西罢了。不过，内在感觉不会达成如此知名的客体有一种和非存在相关的状况，从这种相关的状况出发，这些客体被说成是建构出来的，是虚构的、依赖头脑的，或者是纯粹客观的——这在形式上说就是在对存在和非存在进行分辨。

理由似乎很清楚：内在感觉只有在理性的可感之下才能指示某物。但是作为可感之物对其再现的东西碰巧与物质性存在相悖这一事实，并不靠内在感觉去判断，因为内在感觉并不在存在理性之下认识存在。然而，任何事物的存在被看做一种建构的或虚拟的存在这一事实，形式上就在于此，在于人们知道它在物质世界中并没有实体性的现实，却又是在物质性实体样式基础上得以达成或把握的。否则，不依赖头脑的纯粹客观的存在与建构的或虚拟的存在之间就没有区别了，但只有在其样式基础上形成依赖头脑的存在方可达成这一点。既然该客体是某种可感之物，它何以不可由感觉而知是毫无道理的。但是感觉达成的只是该客体之中可感的东西，而相关非存在的状况——客体被其取而代之而且其虚拟地具有存在——和感觉并没有关系。因为这个理由，感觉并不对客观或建构出的存在，在作为建构之物的形式理性条件下，与真正的存在，做出区分。

但是那种感觉能够知道虚拟存在在物质方面说来正是显得如此的情形。的确，这并非来自这个事实：即使外部感觉。譬如能够辨识虚拟色彩或表象，那是因为这种色彩，即使它只在表面上是（某特定客体的）色彩，却并非虚拟的存在，而是一种真实的、物质性的东西，也就是说，它是某种光线造成的结果。但是那种感觉把握住了依赖头脑的存在，这可以由内在感觉合成了在其自身之外不是或不可能是的许多东西这个事实那儿得到证实。所以，感觉知道某种本身是一种建构之物或纯粹客观存在的东西，尽管这种虚构本身不为感觉所理解，但只有那才会在虚拟存在中把自己呈现为可感的。

这种认识需要某种可比较的行为，以便依赖头脑的存在可能得以形成，并被说成在形式上，而不仅仅是在根本意义上，存在着。

这一结论来自圣托马斯的《关于上帝权力的几个饱受争议的问题》，（当时）他说，认识创造并赋予被认识事物那些客观关系是一种东西，但来自认识模式的那些客观关系则是另一种东西，尽管认识并没有设计那种模式，只是与之保持一致地前行罢了。第一种关系是头脑通过思考认识中的那种东西发布命令给独立于认识之外的东西而产生的，或者也是通过思考已经被认识到的东西在它们本身之中发布命令而产生的，但是其他关系则来自认识在一个发给另一方的命令中认识一件事物这个事实。所以圣托马斯认为，所有（依赖头脑的）意图都是由某种比较或者关联行为形成的。

不过，对“比较的行为”这个说法，我们所理解的不仅是一种（评判意义上的）合成性比较（这关系到头脑的第二次处理），而且是任意一种认知，带着另一事物的内涵和发给另一事物的命令——某种在头脑第二次处理之外也可能会发生的东西，譬如当我们通过发给边界的命令来理解关系的时候。依赖头脑的存在也能作为一种合成性比较或随机性比较的结果发生。实际上，因为认识肯定了有盲目性这样的东西，所以包括亚里士多德这位大

为相关的方面。如果鸟对它需要拿来喂幼鸟的虫子所得到的形象连现实的某些方面都不能反映，那么就没有什么幼鸟了。如果猴子对它想跳上去的树枝所建构的再现，与现实没有任何关系，那么就没有什么猴子了。如果这一点不适用于我们自身，我们也就不会在这里讨论这一点了。[①]

哲学家在其《形而上学》第五卷中及稍后的圣托马斯在其《评论》中，以及其他无数地方，都证明了盲目是一种依赖头脑的存在。通过列举，因此，非存在的某种东西得到了肯定，非存在得到了正面的看法，特别是通过 is 这个动词所具有的内涵，仿佛它就“是”存在一样。

我在第三个结论中说过，认识要求一种比较行为“以便依赖头脑的存在或许能被说成是在形式上而不只是根本性地存在着”。因为客观关系的基础不要求这种比较。

从这之中你可以明白，就依赖头脑的关系而言，即使在关系本身在行为中通过比较而为人所知之前就有着一种命名了，理由纯粹是因为：这个基础是得到定位了的。譬如一本封闭的书中的那些字母是一个符号，即使这种符号的关系是依赖头脑的，实际上却没有得到考虑；在这之中，依赖头脑的或者精神上的关系不同于不依赖头脑的或者物质性的关系，因为不依赖头脑的关系是不做出命名的，除非它们存在。这种区别的理由在于，就依赖头脑的关系而言，它们的实际存在在于实际上得到了客观承认，这种东西不是源于基础或边界，而是来自认识。由于有一个没有关系结果的基础，对于一个主体有许多事物可以说起，因为这不是随这个基础本身和边界而来的，而是随认知而来的。但是，就物质性关系而言，由于关系自然地来自基础和边界，命令中没有什么因为基础而属于边界，除非是通过关系这一媒介。不过，我们认识到，这种命名出现于严格说来是最接近的基础，但是不是在每个方面都如此，因为这不是在它根据其被已知的或现存的关系所命名的那种正式性下。这是物质性关系情况下不会发生的事情，因为当这些关系不存在的时候，它们的基础根本不会在给予边界的命令中命名。

形成依赖头脑的存在这种认知，考虑到存在作为一种事物被辨识为（已知的）那个客体，并不是一种自反性认知……

得出这个结论的理由很清楚：这种认知，通过它依赖头脑的存在本身被命名为自反性地辨识为“那个客体”，假定了（业已）形成的依赖头脑的存在，因为实际上这种认知是附着在那种存在上的，正如其附着在被辨识的边界上一般。所以，这种自反性认知并非一开始就形成那种依赖头脑的存在，而是假定了它已经被形成了，并且如其这般的，对那个客观性的建构之物进行核查。在一次性的辨识活动中的（主观的）命名并不出自如此自反性辨识出的意图……当任何人都通过考察其性质而认识到这些意图的时候……然后，受到考察的那些意图并没有形成，而是在其之上形成了其他，因为它们被普遍性地、通过预测的方式或其他方式得到辨识。因此……精神上的建构之物或存在得以生效，恰恰是在认识试图理解某种并非如此的东西之时，为此而建构出的那种非存在，仿佛它就是存在一样……正式而本质地形成这种最初之时依赖头脑的存在的那种东西，并不是依赖头脑的存在因其而被命名为被辨识为依赖头脑的存在的那种自反性认知，而是那并非如此的东西因其而被按照那如此的东西所具有的样式而被辨识的那种认知。

① Jacob 1982：56.

第五节　现实也是一个字眼

因此对现实的把握并非问题关键。问题是更为深层次的，而且当然是从这种认识开始。对此，谢伯克喜欢引用尼尔斯·博尔的说法[①]："现实也是一个字眼，一个我们必须学会正确使用的字眼。"如此一来，作为一个字眼，"现实"是有着一段历史的，至少在哲学中，这段历史导向了关于某种存在之物这一观念，而无关其身份是否为人所知。但是，当然这立刻就产生出一个问题：能给出一个不为人所知的例子吗？当然，这不是不可能的。完全攻克艾滋病毒的东西：这就是现在所不知道的东西。[②] 关于不论简单或复杂，总是有着符合这一描述的某物的这种信念，正是那种驱使科学深入该领域进行研究的东西。或者如果发现这种信念得到证实，这种目前"未知的 X"本身就变成了"被辨明不只是一个客体的客体 X"。所以我们能够说，如果某种人们所相信的东西是核心或经院哲学意义上的现实的一个组成部分，那么，那种东西就具有从未知过渡到可知的可能性。在那一刻，唯一的区别将是一种外在的区别：一种与某知者之间的关系，通过这种关系，以其自身权利存在之物现在也就开始作为一个客体、一个更广阔的客观世界的一个组成部分、一个项目或者其中一个操作而存在了。

于是我们明白，"诸如概念和现实如何关联这种问题"[③] 为什么"最终是没用的"。对动物而言，现实仅仅是客观世界，是环境界。其后，不过只是对人这种动物而言，经验促生了进一步的考量：似乎对于客体，对于客观世界范畴中的维度，有并不化约为我们对于客体的经验的更多的东西。如何整体性地、类别性地（generically）——也就是说，以一种无须（也是无论如何都不能做到的）详细明确其特定内容的方式（这是一种要复杂得多的任务）——来命名这种不可化约

---

① French and Kennedy eds. 1985：302.

② 实际上，目前甚至不知道是否真有这样一种有待攻克的病毒。

③ Sebeok 1991b：143.

的维度呢？这是人类内心世界范畴中关于现实观念的起源，中世纪的人把这种观念宽泛地称为最初所知的存在。[1] 这个观念是一个符号，一种对某物的再现而不是其本身，这里的某物，大体上是不可知的，但却是可决定的，并且是在经验范畴中得以决定的，它把客体在与我和我的感觉认识范畴——诸如“有待解决的”（+）、“须要回避的”（－）、“可以安全地忽略的”（0）——之间的关系中那种存在方式，与除开这种分类之外对于这些客体有可能为真的东西区别开来（如普安索所言，“它能够认识到，一个客体并不化约为我对它的经验”）。因此谢伯克把“我们唯有通过愉快接受多种不同的、彼此互补的视野才能触及世界‘真正的’丰富”看做尼尔斯·博尔关于“物理学关注着我们关于自然能说些什么”这句著名格言[2]的“常规涵义”。在我看来，这种常规涵义，正是我们都不可避免地是动物符号学语境中的工作者而不是出离物质的头脑活动这一事实所生发的。博尔[3]很明显错了，谢伯克会是第一个指出这一点的人，他会进一步不加任何条件地得出结论：“认为物理学的任务是发现自然如何”是“错误的”。当然，所需要的条件，是可能会犯错误的一个条件，即我们绝对不能穷尽性地发现“自然如何”——这和根本不能发现是不同的两回事，而谢伯克的真正要点[4]在于其首先引用博尔的陈述。

（经院哲学或核心意义上的）“现实”，于是，是对超越生物遗传的客观性的一种再现，因为它只是间接地和我作为决定了的物种这个范畴中的有机体这一生物类型相联系。每种生活在物种专有的客观世界中的动物，根本上都由它的生物性所决定。一般所谓“外部世界”，在这一语境中，如果我们认为[5]它是“头脑的形式结构（逻各斯）”在刺激之下把感觉从物质环境中传递出来的，是可以得到谅解的，因为这种汇通催生了客观世界或环境界，其中，动物生存、活动并拥有其存在，“每种有机体及其物种的生存所常常光顾的、与此生存相适宜

① Poinsot 1633a：24b18－25a31.
② Pais 1991：427.
③ 同上。
④ Sebeok 1992a：339.
⑤ 如谢伯克所说的那样，见 Sebeok 1992：57。

的边缘模式”。[1] 对人类这种动物来说情况也是如此，但是客观世界的一致性，应该说，部分地在文化层面上由于加入了关于类别方面考虑的“现实”的各种各样的明确规定而受到了毁损，正如我们在不同婚姻、家庭和宗教习俗中所见到的那样（尤其——怀疑者们可能会说，如果有的话——是对于“上帝本人”或“真主”或“耶和华”等等作为其“真正作者”的那些文本情形下），更不用说导致中世纪共识性知识和现代性实践性知识彻底分裂的那些关于宇宙的争端了。上帝和物质环境，因此，都不过是真实存在这个观念下的两极，据此，人这一物种所特有的人类客观世界通过交流中所发展起来的语言从内部让自身多样化了。

换言之，现实这个概念是物种专有的人类的成果，基于普泛的动物塑形体系或内在世界的物种专有的人类构成，多亏了它，如谢伯克所说，我们才可能成为“符号学语境中的工作者”；因为我们，即使是作为人类，从出生到死亡都是动物。我们注意到的不是纯粹真实存在的物质环境，而是客观的世界，这同每种动物的一样，[2] 都是理性存在和真实存在在客体的呈现和维系中的混合之物，我们需要这些客体才能生存、成长和繁衍。在这些客体范畴中，重要的是它们同我们之间的关系，而不是“与它们自身的关系”（须注意的是，这种“自身关系［self-relation］”是一种理性存在，没有它，“核心现实”这个概念以及“事物”这个概念就都不会出现[3]），对此，利他主义者或者具有科学头脑的探索者，有可能想要有所追寻。

第六节　难以在生物学上做出定论的塑形体系

在此，谢伯克会典型地通过忽略他的后现代“更好的一面”必定得出的一个要点，显露出自己现代性的一面。“首先强调科学家不关

---

① Sebeok 1995：87（Sebeok 2001：67—68），J. von Uexküll 1920.

② 可再次参看 Poinsot 1632a 之“序二”，见本书第四节所引。同时可以参看 Deely 2001f 或 Deely 2002：126—43 关于环境界方面的论述。

③ Guagliardo 1993；Deely 1994：Part IV.

注‘现实’这个原则的人是尼尔斯·博尔；他们的工作是模型建构。”[①] 这个要点被忽略太具讽刺意义了，因为现实这个概念本身就来自物种专有的人类环境界这个塑形体系；此外，这种塑形体系，包括共识性的和实践性的，目的正在于澄清特定形式和条件下的普泛性直觉。因为，如我们刚才所看到的那样，“现实”，在其哲学概念中作为“核心”现实，正是一项模型建构的成果，它的人这一物种是其所特有的，它后天性地在语言表达中对“现实”进行交流，它的有关考虑——或者起阻抗作用（一个大体属于异想天开的目标），或者是作为客观世界范畴中与理性存在因素和被认为是如此的那些因素相互关联又相互区别的某种东西——同等地处在公元前 7 世纪和 6 世纪的共识性哲学的原点和公元 16 世纪和 17 世纪的实践性现代科学的原点。科学家们所关注的，谢伯克想说，是对旨在以有效方式分辨我们经验中属于真实存在和属于理性存在的东西那种模型进行建构和测试，可是这样的一个事实让这种想法出现了问题，即在人类经验中，两种东西的构成要素，不管在关联主体性方面“本身”有多么不同，却都同等地是我们所谓文化这张符号之网中的客观组成部分。

所以我们通过一条曲折的道路来到谢伯克所谓终极迷宫（the ultimate enigma）面前[②]：自然和文化在人类经验范畴中的合而为一，解析构成这种合而为一的各条经验理路所遭遇的尴尬局面（首先是作为环境界，其次，在意识到现实这一观念之后，是作为生活世界、动物环境界中人这一物种所特有的变体，因为环境界引入经验客观视野中的要素和考虑，从内部被改变或变动了，而引入它们的再现要素是内心世界范畴中的语言所形成的，语言还把这些再现要素变成后天的语言交流客观结构，把环境界变成了生活世界——这一切一刻也没有压抑或消解作为客观的每个个体世界所具有的动物根源，也就是说，既是在社会语境中被经验和被了解的，又是以个体的方式进行的）。

① Sebeok 1987a：72.

② Sebeok 1981a：199.

第七节　目光转向（*Blickwendung*）：后视镜中的一瞥

在我个人的符号学中，这些公共性考量把我带回我的年轻时代，当时我在伊利诺伊州水河森林师从那些多明我会教师们修习哲学。[①]我对作为准谬误的外部世界的第一个怀疑并非来自赋予我这种表述的谢伯克，而是来自康德，对我来说，康德对认识强加了具有感觉特色的那些要求。我记得自己拜访了我的一位老师，拉尔夫·奥斯汀·鲍威尔，并向他请教：是否康德对于具有先验形式的“理性”所说的话，并非根本性地混淆了那些只对感觉认识适用的东西，因为感觉在生物方面全然是由我们碰巧所具有的身体类型所决定的。

“小伙子，这是个很有趣的想法，”鲍威尔回答说，“为什么你不把它写成一篇论文呢?”这个建议的目的可能是让我离开他的房间，但不管怎么说，这是一个好建议。它让我做好准备，在多年之后欣赏到了哲学领域中最大的讽刺之一。冯·尤克斯库尔，通过其本人证实，在领悟并形成自己的环境界理论方面，首先就是受到了康德的影响。康德只在感觉认识和概念之间做出了区别，前者来自感觉，后者来自认识。实际上，感觉和感觉认识在再现的产生中的这种融合是一个根本性的错误，因为没有对经过这种精密思考的感觉和经过同样思考的感觉认识做出区别，任何对知的分析都是办不到的；在感觉中，精神意象被认为多得过头，而在感觉认识中，意象（或者“理念”：即拉丁人所谓 *species expressae*[②]）被证明是本质性的。但是在任何区别上，很快就可以明显看到，概念在属于认识之前是属于感觉认识的，根本不属于感觉。因此分别认识和感觉的正确问题，涉及的不是

① 这所学校最早是教会学校，但在我求学时期已经从中北部教育主管机构取得了世俗认可。（水河森林是美国伊利诺伊州库克县的一个镇，是多米尼克大学所在地。圣多明我[1170—1221]是西班牙裔神父，于1216年创立了托钵修士的多明我修道会。——译者注）

② 参见 Poinsot 1632a：Book II，Question 2 一节的正文和注释；另可参见《四个时期》中的讨论（Deely 2001：345－347）。

感性的“认识”和理性的“概念”之间的区别，而是认识所特有的概念与不同于感觉的感觉认识所特有的概念这二者之间的区别。

后一种区别正是划分为有待寻求、有待避开或有待忽略的客体概念之间的区别，划分为主要属于真实存在或理性存在的客体概念之间的区别。客体和自身之间的关系，在人这一物种所特有的对存在的最初把握中，[①] 是潜在于关于仅仅是客体的客体和同时也是事物的客体这种区别的认识之下的，其本身已经是一种理性存在了，但是由于它处在一种并非全然由生物决定的再现之中，所以它属于谢伯克标记为“语言”的塑形体系的那个方面，是人这一物种所特有的。感觉认识这个概念所需要的，仅仅是交流，而非语言，而且只有这些概念和冯·尤克斯库尔的“功能循环（functional cycle)”有关，即便这些认识概念只和不同于艺术认识的科学认识有关。

在达成其环境界概念的过程中，冯·尤克斯库尔已经把他的动物塑形体系运用到人这一物种所特有的维度了，如果不是在康德的“感觉”和“理性”这种“现实之中”获得了二元对比，这是不可能的。这就是我为什么说，[②] 在全然逻辑化的世界中，对动物纯粹感觉认识性的智慧进行研究，更多的须在关于知性思考的哲学中抛开康德主义这种灵感。

第八节 更新文档

人类经验，首先是作为动物的经验，并不单纯地从真实存在开始，而是开始于一般（如果不是在史前时期，至少在历史时期）主要由理性存在（也包括在形式上被仅仅看做是一种实质性的维度，而且对于特定之物没有分别的真实存在）所构成的客体世界，这样的认识

① 从内部而来的“最初认识到的存在（*Ens primum cognitum*)”，在经验过程中，分成了真实存在和理性存在。

② 参见本书第一部分第二章之相关注释。

在哲学史上并非没有先例。[①] 但是，对于这种认识的整个专题研究却是史无前例的，而且可以说是构成了后现代的精华，因为我们会认为它是一个独特的哲学时期，紧随从17世纪的笛卡儿到20世纪的维特根斯坦和胡塞尔的主流哲学的发展。海德格尔指出在“存在”这个经典标题下这种专题研究的必要，但是他只是达到提出由符号学开始作出解答的这个问题的程度。[②] 他的问题有冯·尤克斯库尔的符号间性（intersemiocity）的回响，他问，为什么人类之经验存在是现成的而不是上手的，后者距离我们“更近”，而且的确是最近的且在绝大多数时候给出存在的方式？答案在于以内心世界为基础所经验的环境界的差异，内心世界在其再现形成过程中拥有语言这个组成要素。[③]

外部世界是人这一物种所特有的再现。准谬误来自习以为常地将客体简单地误认为事物，导致外部现实与更为根本的真实存在这个概念发生混淆（这在哲学范畴中已经成为惯例），而真实存在既不等同于外部世界，也不是人这一物种所特有的知识的起点，它只不过是客观性范畴中所经验的一个可辨的维度。外部世界并不像现代人所想象的那样存在于思维和语言之下或之上，确切地说，它是在客观经验中

① 阿奎那（c. 1268/72:《论亚里士多德的形而上学》，IV. 6）称其为“最初认识到的存在”。按此，经验将我们引向对真实和理性的分辨（参见 Deely 2001：350—57）。

② 这个问题是向着这项巨大工程永远没有完成的最终部分这种过渡的组成部分。

③ “上手的”和“现成的”这种区别，并非任何动物都有，只是针对拥有能够再现客体（以之为和我们必然相关）的塑形体系的动物，其所根据的是并非必然与我们相关但在客体本身中以主体的和/或主体间性的方式（或许对，或许错，根据特定情形不同而不同）获得的存在和特征——简言之，一种能够对物自体有所疑虑并相应做出自己行为的动物。那么，既然一种具有如此能力的塑形体系，根据谢伯克的说法，在根本意义上是语言所意味的东西，而这种塑形体系的后天运用在行为中所催生的不仅有语言，还有语言交流，既然在语言交流这个派生意义上的“语言”是人们之间交流具有物种专属特殊性的、主要的模态，那么，我们就有了一种和非语言性的动物相反的困难，尽管我们，同它们一样，能够征服这种困难。

我们的困难——外部直接的准谬误之源，如果我可以这么说的话——就是，在环境界范畴之中，只要涉及有机体，那么客体就是现实。但是，没有语言，动物没有办法超出这样的客观世界。在生活世界范畴之中，相比之下，也就是说，在为语言所内部转换了的环境界范畴之中，只要涉及有机体，那么现实与事物构成的世界就会混杂和受到误认。客体并不表现为理性存在和真实存在混成之物，而仅仅是“事实何如”、“真正的存在”、“事物构成的世界”。

被给予的，而无论其给予程度如何，对于这一点，符号学从一开头[①]就启示了我们。谢伯克喜欢引用博尔的这句断言："我们以一种如此的方式悬置在语言之中，以至于我们不能说什么是上，什么是下。"[②]并且，谢伯克会经常重新评价这句话。在我的评价中，这一断言的真实性和最佳阐释取决于我们都是语言性动物而不仅仅是感觉认识性动物这一事实，对此我曾以相当篇幅进行过深入探讨。[③]

作为语言性动物，我们能够意识到的不仅是事物和客体之间的区别，以及客观世界和只是部分地汇入客观性范畴之中的物质环境之间的区别，而且我们还能进一步地意识到语言作为符号体系的地位，以及语言在构成客体之中对其他符号的依赖。正是这些客体及其相互关联，共同形成了我们关于（同任何其他动物并无二致）"现实"的经验；但是，在客观经验层次这个范畴之中，多亏了语言，我们才同时能够形成一种关于"现实"的理念，建构一种可辨的感觉，这种感觉不仅是在感觉认识中给出，而且由于感觉与感觉认识的区别而在感觉认识范畴中通过感觉达成。[④] 由于有如此试验性得以奠基的该理念，我们可以说，也许只有有了该理念，人类这种动物才开始意识到自己的人的特性。我们人类这一物种被这种本元性诱拐牵引，开始踏上哲学和科学这条漫长道路，最终碰到——在路途上行进了好久之后，如其所是的那样——以符号之道作为其岔道之一的交叉路口。在此交汇之处，人类这种动物认识到，尽管每种动物，也许所有自然，都是符号活动性质的，却只有人类这种动物是符号动物；这种认识发生的一刻，为此没有人比谢伯克做得更多，至少在哲学上，宣示了后现代知识文化的诞生——实际上，是它的腾飞。外部世界的准谬误不再让我们觉得受骗或觉得滑稽，因为其性质和起源已经通过向符号之道开启而得到揭示。现在我们明白，这发现了一条路径，以通往"自然中的

---

① 这里的"从一开头"，是在最早的论文这个意义上使用的，这篇论文，即普安索1632年的《论符号》奠定了符号和真实存在与理性存在这种区别无关的在关系所特有的存在中的统一性。

② French and Kennedy 1985：302。

③ Deely 2002.

④ 阿奎那喜欢说，"事物本身是可感的，但必须让它们变得可辨"：这是人类的认识在其与感觉和感觉认识的区别之中永恒的任务。

各处，包括人类未曾踏足的那些领域”,[1] 但是对于其认识，符号学整体上给予我们的方式的出现尚有待时日。且让我们称之为后现代阐释视野，也可以说是交流和存在的偶合（coincidence of communication with being）。[2] 这是符号学的核心，它证实了与现代性相悖的那种中世纪的信念，对之现代科学从未全然摒弃，即便那些哲学家们努力要颠覆它，即存在与真实的切换。合于本性，就是合于让其存在就是为了理解的那种动物明辨。

① Emmeche 1994：126；在谢伯克变得保守的这个问题上暂时沉默，符号活动是否和生命的出现具有共同边界，或者是否没有一个更广阔的源头，其中符号活动必须直截了当地被看成同物质性的世界同边界（Nöth 2001）。

② Petrilli and Ponzio 2001：54.

第三部分

“符号学家”与“唯实论者”之间的对话

什么是符号?

每个人都知道某些日子比另外一些日子美好。我的“另外一些日子”之一，是一个同事向我走过来，表示对即将到来的美国符号协会第 26 界年会有兴趣。

“请你告诉我一些关于符号学工作的东西吧。”这位同事说。

“那有什么可说呢?”我说，一时有些心不在焉，“符号学是关于符号行为、符号和符号体系的研究。”我知道，说符号学是研究符号活动的帮助并不大。所以我就这么说了。因为我可以明白，这个问题是青萍之末。

“哦，你用符号指什么呢?”我的同事追问到。

有哪一个从事符号学的人没有在同事那里成百次地听到这个问题呢? 某种意义上这个问题非常简单，因为“每个人都知道”符号是什么。他们去看奥斯汀的时候知道去寻找什么吗? 所有你必须做的就是随便拉扯几句，然后把谈话引向别处。

也许这是一个心情的改变。可能是我喜欢这个同事。或者可能是我想要扮演“魔鬼拥护者”。不管理由如何，我决定不用简单的敷衍法，也不想东拉西扯地谈起对符号的“常识性”认识，这种认识很有用，也不算错，然而比起其所显示的更为模糊不清，也可能不至于让提问者对关于符号的这门“新科学”产生鄙薄（如果他/她并没有已经是如此的话）。

你是懂得这种套路的。有人问你符号是什么。你回答：“你懂的。吸引你注意到某种其他东西的任何东西。某种再现另一种东西的东西。”然后他们说：“你的意思是交通灯?”你说：“当然。或者一个单字。或者一个告示牌。任何东西。”然后他们说：“哦，我明白了。”

这次交谈的原稿在加拿大多伦多大学维多利亚学院举行的第 26 界美国符号学协会年会主席致辞中发表过。符号学者（semiotist）是符号学家（semiotician）的同义词，表示“从事符号行为探察的人”。参见 Deely 1990：119－120。完整的文本发表在《美国符号学杂志》(20. 1－42004，1－66) 上。

然后生活便继续下去。

但是这次我决定不依套路，实事求是地说说我所认为的符号是什么。所以我直视我的同事好一会儿，最后依然目不转睛地说道："好的。我告诉你符号是什么。符号是每个客体所预先假设的东西。"

我的同事一下子睁大眼睛，脸上显出惊讶的表情，我的耳朵里传来他难以置信的回应："符号是什么？"

"每个客体所预先假设的东西。每个客体所预先假设的某种东西。"我再次重复。

"你是什么意思？你能解释下吗？"这位同事看上去很严肃，但我此刻并没有任何必要或计划这么做，所以我说："当然，但是我们先去一边吧。"我打开我办公室的门，指着我办公室外车道尽头那块私密区域的石桌和长凳。

我的同事无从知道，但在我那一刻的个人符号活动中，我只能记起大约17年前谢伯克在美国符号协会上的主席发言。发言中，他把符号学和唯心论运动之间的关系同苏门答腊的巨鼠案做了比较，[①]"如福尔摩斯所宣布的，这是一个世界还没有为之做好准备的故事。"

在那次令人记忆犹新的发言中，谢伯克利用这个机会"进行了个人性的回顾，评论了我们普通文化关注内容的建制化，还对我们将来的发展方向做出了预测"。[②] 现在，大约17年后，美国符号协会主席的职责落在我的身上；符号学在大学领域中的建制性地位，在谢伯克发言之时健康发展而且充满希望，但在之后的几年中，却在美国学术界中在某种程度上变得不健康、充满危机，即便符号学这种知识性事业的兴趣和期望，对于关于符号研究的总体认识应该在索绪尔的符号学（semiology）还是（捡起皮尔斯和普安索共同的老师们所遗留下来的头绪[③]）在皮尔斯的符号学模式基础上来看待这件事情上的争论，[④]

---

① Sebeok 1984：18.

② Ibid：3.

③ Beuchot and Deely 1995；Deely 1994b.

④ Petrilli and Ponzio 2001：4－11，esp. 6 & 10. "把部分（即人类符号，尤其是语词符号）当做全体（即所有可能的符号，人类的和非人类的）"这种错误处于这种争论的核心，它已经被认为是"面向整体的部分这种谬误"（Deely 1986c），并成为这一时期一部具有里程碑性质的论文集的主题。（Deely，William，and Kruse eds. 1986）

已经超过我们中任何一个在20世纪80年代中所能预见的。

的确，我所处的位置，作为20世纪60年代晚期开始的谢伯克的合作者，尤其是从1976年成立起就出席过每次执委会会议的唯一在世的美国符号协会成员（包括在那之前，于1975年召开的筹备会[①]），是在个人回忆中阐明这个过程是如何从充满希望到充满危机，但这一姿态只适合我这个石桌对面的同事，因为他对于现在的讨论压根儿没有任何有理由期待的东西。充其量，我想，是模仿在阿伽通家中的飨宴上密锐努人费德若回应医生厄里士马克的那个例子。[②] 目前的情形所需要我来做的，不过是把在柏拉图那里选出的医生这个人物起到的诱导性任务深入些，提出符号学的主要任务来：在现实和虚构之间进行协调。[③] 这就是我当时的个人符号活动。

我不需要进一步的诱导。因为在当时的公开符号活动中，我发现自己已经做出决定，来考验一下向我提问这个同事的兴趣、智慧和耐心，并让我们共同投入符号学所一心要揭示的那种"无限的一致虚幻"[④] 之中。

第一种虚幻——我肯定我的同事蒙受其苦，而且对于什么是符号这个问题的每种标准而宽泛的回答，只会加重这种痛苦——是某些事物是符号而另外一些不是符号这种印象，换言之，即经验世界可以充分地分成是符号的具体之物和不是符号的具体之物。于是乎，这种情况需要的是法师（exorcist）而不是巫师（shaman）。奥卡姆的幽灵总是在这些讨论的起点出现，而且至少在终点上其重要性或威力也不会减弱。此后，可以为了推进讨论精神而召唤他，实际上，为此目的的话他是必需的；但是在起点上，他极有可能引起麻烦。

"看看你四周，"我鼓励我的同事，"像一个出色的现象学者一样，

① 第一次北美符号学讨论会召开于1975年7月28日到30日，为纪念这次讨论会而出版的书册封套上这样写着："为建立美国符号协会而在南佛罗里达大学召开"（Sebeok Ed. 1977）。

② 此处典故出自柏拉图《会饮篇》，参见〔古希腊〕柏拉图：《柏拉图文艺对话集》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1963年版，第211—292页。——译者注

③ Sebeok 1984：21："符号学的中心工作，我现在认为，是……揭示现实之下那个根本性幻象，是寻求可能最终在那种幻象之后流露出来的现实。"

④ 这是谢伯克在其1984年的发言中的用语，见第21页。

给我简单地描述进入你视线的主要客体。”当然，我已经考虑到我同事的视角，知道他的视线会落到我只需转身就可看到的某种东西，某种对于我们的谈话进程至为关键的东西。

“好吧，”这位同事注意到，“当然有楼房的这面了，我们刚从这座楼的门里走出来，还有带柱头的车道，车道本身，为我们提供阴凉的这棵大树，让我们与旁人隔开的篱笆。你的办公室怎么弄成这样？”

“不要转移话题，”我说，“再告诉我你是否能够看到你以为的可以成为符号的东西。”

“当然。那边，车道那头，人行道那边，就是表示这座楼叫莫纳汉寓所（Monaghan House）的符号。”

“是的，”我说，“有一个这么放置的符号。但是，”我劝告他说，“你更应该用眼睛而不是用记忆去阅读这个符号，我的朋友。仔细看看。”

“当然，”我的同事说，他手搭凉棚，张望之后面带愧色，“这个符号已经变成沙利文大厅（Sullivan Hall）了。”

“的确变了，”我表示同意，“你觉得还有其他符号吗？”

“没有了，”这位同事说，“从这里看，那是出现的唯一一个符号。”

“这样啊，”我说，“但是在你先前的列举之后，你结尾的话是问我怎么把办公室弄成这样。所以你在你周围所看到的，哪怕是在你搞错大楼那个符号之前，让你想到了某种没有在你此处的感觉认识中的东西，也就是我的办公室。”

“你什么意思？你的办公室在那边。”这位同事一边说，一边指向最近的那道门。

“为了肯定。但是，对你来说是‘迪利办公室的门’的那道门，预先设定了你对我的办公室有所了解。正是这种了解，在你的头脑中，我敢说，为你呈现出一道具体的门，它实际上可能通往绝大多数的任何东西，正如实际上通往我的办公室一样。所以至少一道门，在你所注意到的大楼这面的那些东西中，即便你并没有以为它是符号，却对你起到了表示我办公室的符号这种作用（办公室，毕竟，不能从这里看得到，它是一个客体而不是在这里所能实际觉察得到的这道门）。”

“我明白你的意思了，”这位同事说，“所以通向另外一个事物的任何特定之物都可能被称为符号。”

“或许是这样，”我说，“但没有这么干脆利落。首先告诉我，以前的莫纳汉寓所和我办公室的门之间有什么区别呢，既然两种东西在你的符号活动中都起着再现非它们自身的作用?”

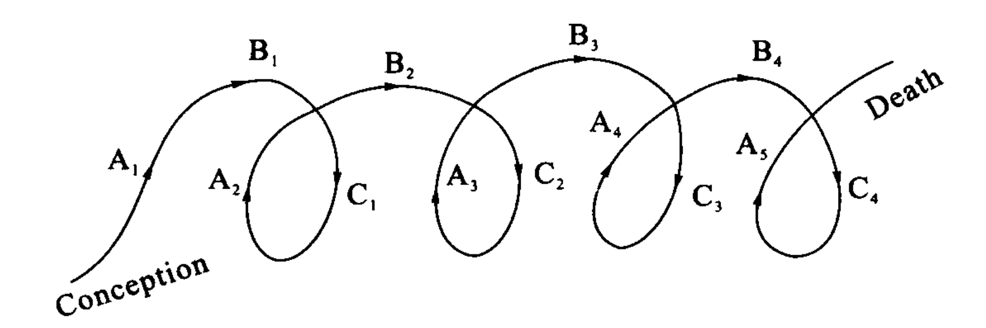
“在我的符号活动中起作用?”

“原谅我自作主张地拉来了一个新术语。符号活动是皮尔斯用过的术语，在 1882 年的约翰·霍普金斯的逻辑学讲座上，他突发灵感杜撰了这个词，[①] 他的灵感来自他所阅读的出自伊壁鸠鲁派学者菲洛德穆之手（至少贯彻了他的思考）的公元前 1 世纪写在纸莎草上的赫库兰尼姆古文献。经院哲学有关于行动与存在范围相等同（action is coextensive with being）的格言，[②] 在存在必须为了发展或者甚至维系其存在而行动这个意义上，结果就是，只要也只有我们注意其行为，我们方能了解任何存在；皮尔斯无疑注意到了这一点，他认为，我们需要一个术语来表示符号在其作为符号的存在中所特有的这种行动特征，为此他建议我们使用符号活动这个杜撰的术语。所以，在你自己头脑中，无论一种思想何时导向另外一种，都可以正确地说那是一种符号的行为，也就是说，是你所私有的符号活动的功能的行为，是符号工作方式的行为，如果你喜欢，你可以说，这些联想都发生‘在你特定的符号活动之中’。实际上，你的整个经验生活都能够被再现为一个螺旋状的符号活动，其中，通过符号行为，你做出猜测（溯因推理 [abduction]），发展其结果（演绎推理 [deduction]），然后在相互行为中去验证（还原推理 [retroduction]），[③] 导向进一步的猜测、结果和验证，如此循环往复，直到你的特定符号活动结束。”所以，在这里，我为他在一张纸上画出了代表我们作为动物的意识生活的这种符号螺旋：

① 参见 Peirce Ed. 1883，以及本书中第一部分中第四章中相关注释里的讨论。

② 原文为“*Agere sequitur esse*”。有关对其的深入讨论，参见 Deely 1994。

③ “还原推理”是迪利取自皮尔斯的术语，但迪利用这个术语表示一个全然不同的意思，对两种用法的详细解释，见其著作《论奥古斯汀和普安索：元符号学的发展》（Scranton, PA: University of Scranton Press, 2009)。



符号螺旋图，A=溯因推理 B=演绎推理 C=还原推理

现在，轮到我的同事在这几个方面大显身手了，其中之一是他所拥有的关于希腊语的出色知识。所以，我并不是惊讶，而是甚为诚惶诚恐地听到我的同事发出抗议："啊哈！真是了不起的杜撰，符号活动，不过，也许它应该是少了个字母 e（即是 semeiosis 而不是 semiosis）吧！因为也许你知道，古希腊关于符号的术语准确说来是 δημειον。"

之所以说诚惶诚恐，是因为我并没有料到这么快就要面对定然是当代符号学发展必须讲出的最难以置信的故事之一。轮到我来对付个人符号活动那张纠结之网了，这种经验来自我和埃科同教的一个课程，并且是在为学生布置的作业时所了解到的[①]——实际上，希腊人那里并没有一个表示总体性符号概念的词。我对我第一次听到这个主张时那种难以置信记忆犹新。表面上，这个主张难以置信，正如任何阅读来自文艺复兴以来的古希腊著作译本的人都能证实的那样。同时，埃科作为谈论这个主题的人让人信服，足以和这种主张的难以置信打成平手，甚至有过之而无不及。这种主张的证据自那之后有广泛发展，我不得不认为与其说它难以置信，还不如说它的确真实。但是，这种认识如何扼要地传达给这样一位对希腊语了解得比我还要多的同事呢？

对此无甚可说。"并不确切地是那样。事实上，希腊时期中的 δημειον 这个术语并未被翻译成符号学中的那个'符号'术语，即便对希腊文的现代译本，譬如英文译本，也模糊了这一点。因为实际上 δημειον 这个术语在古希腊只是对我们今天挑出来的'符号'的一种

① Eco and Deely 1983.

进行命名，即在奥古斯丁之后所谓的自然符号（*signa naturalia*）。"[①]

我的同事看上去很迷惑，他发誓说："我不敢肯定这是真的。你是否要告诉我，符号这个单词，如符号学家通常所用的那样，其所具有的直接性词源，哲学上说，只能回溯到公元前4世纪或5世纪？回溯到拉丁时期而不是希腊时期？回溯到奥古斯丁的 *signum* 而不是古希腊的 δημειον？你肯定吗？"

"情况比这还糟糕，"我承认，"我想告诉你的是，符号这个术语，如其开始在符号学中表示某事物，严格说来，并不指称或指示任何你能在感觉方面感觉认识到的或用你的手指指着的那种东西，即使是在你说'有一个符号'的时候。"

我的同事向我投来与刚才同样嗔怒而难以置信的一瞥，说："瞧瞧。我不是昨天才出生。我们一直在指着符号，我们专门地寻找符号。开车到奥斯汀的路上，我一直注意着让我保持在正确道路上行进的符号，符号向我指示哪里是出口。你肯定你不会这么说吗？"

"当然不会，"我叹息道，"但是符号学家，开头是遵循普安索，[②]更近的是遵循皮尔斯，[③] 越来越习惯于一种分明的差别，[④] 即严格或技术意义上的符号不同于宽泛或日常所说的符号，它们不是符号，而是至少和两个其他要素相关的要素，不加反思的观察者禁不住把它们当做至少相对说来并非符号的其他客体中的符号。且让我来解释这种差别吧。"

"请吧。"

苏门答腊巨鼠名副其实地是端上餐桌的，对于其中老鼠并不被认为是美味的一种文化而言是大有问题的；由于我本人身处一种副文化之中，这种副文化不像世界在福尔摩斯时代的那样，准备好了接受唯

---

① 参见《四个时期》中关于"δημειον"和自然符号（Natural Sign）的索引（Deely 2001：838&939）；又见本书第一部分第五章中相关注释。

② Poinsot 1632a：Book I，Question 1 and 3. 相关评论见《四个时期》（Deely 2001：432－33，433 n. 58）。

③ 参见 Peirce 1897 及其之后著作；相关评论见《四个时期》（Deely 2001：433n58，639－40，641 n. 90）。

④ 参见《四个时期》中关于符号（Sign）一条的索引（Deely 2001：993－94），尤其是第994页上所附属的那条："严格意义上的符号存在……和宽泛意义上的不同。"

心论的想法，想着巨鼠此刻瞪圆了眼睛端坐在我和我同事之间的桌子上，更让事情复杂化了。这对我来说是很幸运的，或者这对我的同事来说是不幸运的。碰巧的是，那些滚圆的眼睛没有瞪着我，所以随着我对自己想象的控制，我的紧张很快就消退了。

现在，为了明了我们的谈话在此发生的转向，你必须想想我任教的部门附属于经院哲学研究中心，也许你知道阿奎那在现代晚期那些追随者以唯实论而自傲，这种哲学立场认为，人类头脑能够知道事物，因为它们就在其自身之中，先于或外于它们同我们可能具有的任何关系。为了驳斥唯心论，这些人一般认为坚持自己的立场就足够了，并且任其如此，他们的困惑局限于认识某人何以会不这么想。[①]

但是符号学作为一种传统的哲学唯实论不能被化约为任何这样的立场，即便皮尔斯正确地认为经院哲学的唯实论对于认识符号行为，即使不是充分性条件，也是至关重要的。换言之，这场讨论来到这样一个关口，为了让我的同事明白为什么每种这样的经验客体都对符号做了预先设定，我必须让他理解海德格尔所阐明的那个后现代观点，[②]大致就是“和唯实论相比，唯心论，无论其结果上如何悖反和不可靠，在原则上是具有优势的，只要它不把自己误认为是‘心理的’唯心论就行”。最好是，我觉得，从开端开始。

“你应该会同意的，应该会”——我先试探着说——“我们可以把宇宙比我们地球古老而地球比地球上的生命更古老当做一个可靠的知识，是不是?”

“那又如何?”我的同事合理地问到。

“所以我们需要考虑意识，尤其是人类的意识，并不是元初性的给予之物，而是需要被看成是某种时间中出现之物，而时间则只被理解为对空间中互动实体的行动的度量，[③] 这使得我们可以说，譬如大约 140 亿年前有过第一次大爆炸，从中有了我们所知的整个宇宙，尽管在一开头没有生命，事实上，也没有星星和生命可能存在于其他的

① 参见《四个时期》(Deely 2001)，pp. 740－41。

② Heidegger 1927：207.

③ 参见《四个时期》中对“时间的边界（The Boundary of Time)”和“时间与空间(Time and Space)”的重新定义（Deely 2001：xxix-xxxiii，70－72)。

行星上。"

"肯定你不是要给我讲什么进化吧？这和符号是某种客体所预先设定的东西有什么关系呢？这种提法并非让你一来就觉得真实或者特别可感吧？"

"实际上这并非进化，而是我想到的更为基本的某种东西。我想表示，符号活动比进化更为根本，而且也许能够更好地解释迄今为止命名为进化的那种东西。[①] 但是，我承认，在此这样要求有些过分。也许我实际上把网撒得太开了。且让我稍稍调整，让你只同意这一点好了：存在于我们意识中的某种东西和无论我们是否意识到它都存在的某种东西之间，原则上是有差异的吧？"

"你要说什么？"

"客体和事物之间的区别，其中客体我用来指某种作为已知存在的东西，某种存在于我的意识之中的东西，事物我则用来指某种无论我是否对其有意识它都存在的东西。"

"但是肯定你不会否认，同样的一种东西有可能在某个时刻是未知的而在另一时刻却是已知的吧？这仅仅是时间上的偶然，一种机遇事件，很难说是原则上的区别。"

"这样吧。肯定你不会否认，一种这样的经验客体必定涉及与经验它的我之间的关系，而一件我对之并无意识的环境中的事物是缺乏这种关系的吧？"

"是的，任何人都明白这一点。"

"肯定你承认一个经验客体不必在其身为客体这个同样的意义上是事物吧？"

"你这么说是什么意思？"

"想想塞勒姆巫婆[②]吧。"

"塞勒姆没有巫婆。"

"那么我们烧死了什么呢？"

---

① Deely 1996 之结语。参见本书第一部分第一章和此处以下内容。

② 巫婆：（根据中世纪和文艺复兴时期教会文件中所表述的官方看法）妇女（一般是妇女）为了换取崇拜，被撒旦赋予超自然的能力。要举出大量文献为证的话，可参考本书所列参考书 Kramer and Sprenger 1487。

“无辜妇女。”

“哪方面无辜？”

“她们不是巫婆。”

“但是烧死这些妇女[①]的塞勒姆人认为他们是在烧死巫婆。”

“他们错了。”

“你这么说。但是，你肯定明白吧，如果这些烧巫婆的人错了，那么就是某种的确存在的东西因为某种不存在的东西而被烧死了？你肯定明白吧，某种公共的东西，某种在我的意义上是客观的东西——巫婆的存在——被某种存在的东西——女性人类有机体的存在——所混淆，而且某种存在的东西被烧死，正是因为它客观地被认同为某种并不存在的东西？”

“我认为我开始明白你要说什么了，”我的同事说，“但是这和符号有什么关系？”

我说：“每个错误都涉及把某种东西当做某种不是它的东西。”

我同事说：“太对了。”

“所以每个错误都涉及一种符号行为。”

“的确，”我的同事说，“我明白，要看到巫婆你就必须要做错；但是，要看到妇女你需要的只是眼睛而不是符号。这是我感兴趣的真理。按照你的描述，所有符号所阐释的就是做错的可能。那么做对的可能是什么样的呢？你是唯实论者，对不对？”

“如果你允许我说，客体是必须要——而事物只是偶然地——涉及一种与作为认识者的我的关系，那么，为了提出我关于每个客体都预先设定了符号这个论点，我需要让你进一步考虑感觉和感觉认识之间的区别。对于前者，我理解为物质性环境对我的神经系统进行刺激，对于后者，我理解为根据它们向我呈现为有待寻求之物（+）、须要回避之物（-），或者无须在意之物（0），对这些刺激所做出的阐释。”

“我看不出这有什么问题。”

---

① 实际上，塞勒姆巫婆们是被绞死而不是烧死的，有人现在这么对我说，不过，不管如何她们都是“为巫术而死”。显然，和我一样，我的同事当时只熟悉关于塞勒姆审判的更“多彩”的那种说法。

“那么你或许能进一步允许我说，尽管如此理解的感觉一直而且必然把我牵涉到物质性关系中去，这些关系在其边缘之中也是客观的，相比之下，感觉认识，既然其把感觉向着自身同化，必定涉及同样也是客观的物质性关系，却进一步把我牵涉到可能是物质性的，也可能不是物质性的客观关系中去，在我可能对于我所感觉认识的东西犯下错误的情况下尤其如此。换言之，感觉给予我原始材料，感觉认识从这些原始材料中建构出对我而言是经验客体的那些东西，这样，这些客体拥有的存在，正如一张关系网，只有其中一些是不依赖我头脑加工的关系——而这些关系并不是某种不证自明的东西，而是需要在经验轨道上拣选出来的东西，因为经验成了人类的经验。”

“为什么你说因为它成了人类的经验?”

“因为，出于我们能够进入但这里我可能要求你为提出这个讨论论点的目的而给予其先行认可的那些理由，客体和事物之间相互区别这个概念只对我们人类这一物种发生。”

“嗯?”

“好吧，你是一个唯实论者，对不对?”

“当然。”

“你用此表示什么意思?”

“很简单，表示我们所经验的客体有一种独立于我们对它们的经验之外的存在。”

“但是你刚才承认，我们经验的是客体，不是事物。”

“是的，当我们做错了的时候是这样。”

“但是，并不只是我们做错了的时候是这样。”

“你怎么说?”

“德克萨斯和俄克拉荷马之间有边界吗?”

“教皇是天主教徒吗?”

“我认为应该回答‘是’。”我并不关注当今教皇是一位波兰人：大体如是。

“当然德克萨斯和俄克拉荷马之间有边界。我并不是来自俄克拉荷马的农民工。”

“但是看看卫星照片。那里并没有这样的一条边界。你会说边界

是客观存在而不是物质性的存在吗，然而实际上真是如此?”

“这么说起来真有趣。”

“并不像认为社会或文化现实，无论是否涉及错误，都仅仅是作为心理状况存在于你的头脑之中那么有趣。想想吧，你有什么感觉所依赖的不仅是你的物质环境，而且同样多地依赖于你的身体类型。再想想吧，你组织感觉的方式甚至更多地依赖于你的生物遗传特征，胜过了依赖物质环境。如果你明白了这一点，那么你就能够认识到，经验的世界，而不是这种物质性环境，才是正确地被称为客观世界的东西；而你不能进一步避免这种认识，即这个由每个物种构成的客观世界是物种专有的。”

“物种专有的客观世界？我认为客观世界是对于任何人或物都相同的世界，即实际所是的那个世界。”

“正相反，‘无论你什么物种都一样’的世界仅仅是物质性环境，而且，在这之外，它是一种专属人类这一物种的假设，而不是任何直接感觉认识到的东西。因为感觉在我们与环境的联系中直接而且必然地把我们置于某种东西之中，这种东西属于它们不依赖我们而获取的事物的物质性方面，我们能够从经验内部进行实验，实验能让我们在经验范畴之中区分物质性的存在的那些世界方面和只是客观的存在的那些方面。这，我的朋友，就是为什么唯实论是一个哲学问题，而不是一个不证自明的真理的原因。毕竟，唯实论是一个单词，需要像其他任何单词一样进行领悟。你需要读读皮尔斯的某些东西[①]。”

“你似乎转向了唯心论。”我的同事重重地皱眉，一点看不出同意的意思。

“根本不是这样。我认为你喜欢承认它是什么呢？当然，穿透情感和错误可能的客观世界，是人类所专有的，甚至是为不同人群所专有的，是我们所经验的现实，而不仅仅是某种与我们对于它的感觉无

① 我脑中想到的是关于感觉第一品质和第二品质之间的现代区别，以及拉丁时期的经院哲学家和现代末期的皮尔斯本人在解决这个区别中所采取的截然不同的方式，最后殊途同归地证实了真实和存在的先验对等——如彼得里利和蓬齐奥（2001：54）所说的那样，“交流和存在产生偶合”。见《四个时期》中“感觉中所给的品质（Qualities Given in Sensation)”和“先验论（Transcendentals)”索引条。

关的什么物质性环境吧？漠然的物质性环境是一种虚拟的构建，一种根基牢靠的猜测，对之科学在某些具体方面做出了证实，在另外一些方面做出了驳斥。因为你肯定不会认为它是惩处巫婆的神学或哲学吧，对不对？你没有读过教皇关于主体的圣谕吧？没有读过关于如何分别普通妇女和巫婆的神学论文吧？[①] 如果你结婚了或者哪怕是有了女朋友，它就要求你要这么做。”

“但是你所说的一切都是我们犯下的错误，与客观性隔离开来的心理状态。”

“正相反，并没有什么与客观性隔离开来的心理状态。客观性确切地说是依赖于心理状态的，心理状态为在共同经验过的阐释中终结的关系给出了主观性的基础或立场，而这些正是我们称之为客体的东西。整个事情的关键在于其独特存在中的关系，它不可化约为它的主观来源，它总是终结在某种东西上，而这种东西要凌驾于和高于关系奠基于其中的存在。”我禁不住想到了普安索的两篇重要文章，[②] 它们在很久之前就让我首先把注意力转到了这个单纯的观点上，不过，由于亚里士多德之后关于关系的深奥讨论，这个观点在哲学史的进程中被弄成了准神秘学（quasi-occult）。[③]

“但是我认为知识在于我们对事物形式的同化，与它们没有关系。”

现在我可以肯定我的同事事实上至少是一个隐秘的托马斯主义者，[④] 不过是用了更为常见的新托马斯主义者对意识生成的表述，或者关于观念通过抽象操作而形成的理论。

“好吧，”我想试一试，“首先，这不是一种不证自明的提法，而是一个极其特定的中世纪的关于抽象加工的理论；再者，缺乏关系作

---

① Kramer and Sprenger 1486。

② Poinsot 1632a：*Treatise on Signs*，Second Preamble，Article 2，93/17－96/36；and Book I，Question 1，117/18－118－18.

③ 见 Grote 1872 对这个问题讨论的总结，非常深入也非常广博。参见《四个时期》中的相关讨论（Deely 2001，pp. 72－78，226－231，and 423－437）。

④ “托马斯主义者”源自托马斯·阿奎那，他的哲学和神学体系叫做托马斯主义（Thomism），是经院哲学之集大成者，被教皇利奥十三世正式定为罗马教廷的官方哲学。新托马斯主义者（Neothomist）是教会“现代化”方针下托马斯主义的时代变种。——译者注

为超主观性联系的一种完备理论的语境，[1] 对于客观上非我们自身的我们所有心理状况而言，感情上和认知上，这样一种理论最终都是不合逻辑的。对于任何一种形式（form），不管有没有质料（matter），如果而且只要是在我内部（in me），就是我主观性的组成要素，除非它可能生出与凌驾于而且高于我主观性的某种东西之间的关系，根据定义，这就是客观上终结（terminating objectively）的意思。”

“你可以清楚说明你的主观性在这里的意思么?”我的同事问。

“当然。主观性是对把我同世界其他部分区别开来的一切事物的总称，[2] 关系是凌驾于和高于我主观性的任何联系，它们把我同非我本身的任何其他事物联系在一起，无论这其他是物质性的和客观性的，还是仅仅是客观性的。”

“仅仅是客观性的?”我的同事眉毛一挑，发出询问。

“仅仅是客观性的：作为已知而且公开可获及的而存在，但同物质性地在环境中存在的那些不同，[3] 就像德克萨斯和墨西哥的边界地带，或者美国总统办公室，等等。客观性存在，相对而言，就任何两个若非如此将会是孤立主体性之物的却能够同一个共同的第三方（common third）发生关系来说，原则上是公共的。”

“但是这个‘共同的第三方’，如你所称，肯定是某种真实的东西了?”

“根本不是，如果你所谓的‘真实’独立存在于人脑的工作之外，是某种主观性的东西或一种物质性的实体。那么，它作为一种与某种关系的主观性中的基础或立场相反的终端而‘存在’，关系作为一种关系，超越了这种主观性，关系通过终结于某种凌驾于和高于这种主观性之上而得以奠基的，是某种‘并非’该主观性的东西。这种‘并非’可能的确也独立于在此点之上终结的认知或情感关系而存在，这

---

① 参见《四个时期》中“符号（Sign）”和“超主观存在（Suprasubjective Being）”索引条（Deely 2001：993--94，1001—2）。

② 参见《四个时期》中“主观性存在（Subjective Being）”和“主观性（Subjectivity）”索引条（Deely 2001：1000—1001），与“主体间性存在（Intersubjective Being）”和“主体间性（Intersubjectivity）”相对。

③ 参见《四个时期》中“客体（Object）”和“客观存在（Objective Being）”索引条（Deely 2001：944—45）。

种情况下，它就会是一种事物和一个客体。主观性，如你所见，是将事物定义为事物的东西。客观性，相对之下，只能在关系中并通过关系而获得，一般是一整套关系网络，它甚至赋予物质性环境的事物以经验过的这种地位，而无论它们对于经验它们的生命形式具有何种意义。既然客观性总是包括（通过感觉）事物的主观性构成的某种东西，这种客观的意义一般绝对不会全然与物质性世界的主观现实分割，但是它也绝对不会化约为那种现实。”

“肯定你不是说每个客体都只是某种关系的终端吧?”

“的确如此——某种关系或关系复合体，一张符号之网，如我们在符号学中所喜欢叫的那样。当你考虑到认知和情感关系的终端在其已知方面一般涉及事物客观性构成的某种东西时，即便你把每种关系的终端作为终端，并把其作为相关基本要素的存在归结为具有关系所特有并为关系所明确的存在这种特色的超主体性，你在这里用‘仅仅’看上去是很不适当的。”[1]

“符号在何处进入呢?”

“在基础方面，我的朋友；但是不是作为基础。那是经院哲学家们所犯的错误，[2] 他们试图把符号分成形式的（formal）符号和工具的（instrumental）符号，却没有意识到我们的心理状态并不像我们在把某种东西作为符号拣选出来的时候指着的物质性客体那么具体。”

“你让我搞不懂了。”

“回到 δημειον 吧。想想狼的嚎叫。那是 δημειον 吗?”

我的同事陷入沉思，在自我符号活动的私下范畴中搜寻着关于古希腊文的知识。我等着他的搜寻结果。

“我不肯定。δημεια 总是可感的事件，确切地说，是那些在这一点上被认为是自然的东西。但是它们首先，如我所记得的，是和占卜相互关联的；或者，这个自然事件会表示出神祇的意志或命运，或者

---

① 因为我的同事扭住另一观点不放，我在这里不能进一步对此深入。但是我将揭示这种表面上的技术性是怎样阐释我们有能力谈论非存在事物，而不只是围绕其进行谈论，正如弗雷格和布伦塔诺在这一背景下所分别论述的那样，关于分析哲学和现象学哲学，参见 Deely 1975。

② 参见《四个时期》第 8 章（Deely 2001：esp. 388－91）。

是和医学相互关联的；或者，这个自然事件是一个能够对健康或疾病做出预测或分析的征兆。不，我不肯定狼的嚎叫会归于 δημειον，或者至少我不明白它怎么会如此。”

“那么好吧，”我提出建议，“且让我们首先把狼的嚎叫当做环境之中的物质性事件来考虑吧，即从其源头在物质性环境中传播了一定距离的一种声音或一定波长的系列振动。”

“我看这没有问题。”我的同事表示同意。

“现在让我们假设，两个被赋予我们称之为听觉的适当器官的有机体，处在该声音的传播范围之内。你会做何假设呢？”

“我会假设他们会听到这声音，如果他们没有睡着或过于分心的话。”

“且让我们假设他们听到了声音，一个有机体是羊，另一个是狼。现在这个在环境中不依赖我们有机体之听到它而物质性地和主观性地发生的声音，进入到两个有机体中的每一个的关系。这个声音不止在物质方面存在，现在它也在客观性方面存在，因为它被听到了，它是有机体所分别注意到了的某种东西。它是一种客体，但是是哪一种呢？对羊来说，它是一种排斥它的客体（－），某种激发恐惧并促使其躲藏或逃窜的东西。对另外一只狼来说，一只公狼，这似乎——注意圣托马斯关于使用性别的例子会让事情好记这个建议——且让我们说，这声嚎叫表示的是母狼在发情。这个声音，与其抵达受到惊吓的羊的来自振动的物质方面的主观性并无不同，在公狼那里激发出的是吸引，因为它是（＋），前总统卡特称之为心中的渴望（lust in the heart）。”

“你在说什么？”

“发生在环境中的同一件事物，根据其生物类型的不同，在意识中促生出对于不同有机体不同的客体。感觉被纳入客体的感觉认识，不只是根据事物在环境中是什么，而且尤其是根据感觉在进行感觉认识的动物的经验范畴之中，作为其总体客观世界的组成部分如何彼此关联。”

“所以这就是你在说客观世界是物种专有的时候所表示的意思了？”

“的确如此。每种有机体在其身体中都是其他之中的一个主体性，一种在物质方面和环境中其他事物彼此互动的事物。但是，如果有机体是具有认知能力的有机体，它的身体具有特定构建，对于与感觉器官相称的那些物质性环境方面，能够产生与之相适的心理以及生理反应。这种心理反应在那些情况下与互动的物质性效果一样‘主观’，一样‘处在有机体内部’；但是这种心理效果产生了一种认知关系，一种对环境中的某种东西的意识所构成的关系。但是那个‘某种东西’是什么呢？有机体，根据它自身的性质和过去的经验，赋予刺激以一种价值，并且把这种刺激和它自己的需求和欲望联系起来。换言之，单纯的感觉刺激客观地汇入整个的经验之网，它在其中获得了一种意义。”

“但是那是主观主义，”我的同事愤愤不平地说，“价值是真的、客观的，而不是主观的。你把它们变成了主观的。”

“注意，”我请求说，“当然价值是客观的。任何意识中存在的东西都是客观的。它们也是和物质性环境的主观性绑缚在一起的，既在作为刺激来源的无论什么东西所特有的存在之中，又在进行认知的有机体的存在之中。只要物质性世界的主观性表示一种独立于我可能知道、感觉或相信的某种东西之外的存在，价值就分享到那种存在。但是，作为价值，它们所揭示的，更多的是进行评估的有机体的存在，而不是环境中刺激的主观性质。它们作为价值属于物种专有的进行经验活动的有机体的客观世界。”

“这真是烦人。”我的同事认为。

“且让我来为你宽宽心吧，”我提议说，“为了让有机体注意到它自身之外的某种东西，在其本身内部须有安排或状态，在此基础之上，它在认知方面（另外还有，我想补充，感情方面[①]）和那个在其之外的另一方彼此相关。如果那个在其之外的另一方有独立于进行认知活动的有机体的认知之外的自己的存在，那么它的确是一个事物。但是，既然它变成已知，它就是一个客体，建构在有机体内部的心理状态之上的关系的终端。这关系或者变成客体的这事物，都不在那知

① 参见本部分中下面关于“发泄”（cathexis，名词；cathecting，动名词）的讨论。

道者的内部。在那知道者内部的一切，是为了让事物作为已知而存在所预先设定的安排或状态。[1] 并且这种关系既不是在知道者内部，也不在已知的内部，而是凌驾于和高于这二者的。和知者或已知二者中任何一个的主观性相比，这种关系是超主观性的。但是如其在认知方面同知者相关，这已知的事物是知者本人主观性中所建构关系的终端。因为终结这种关系，它就是一个客体。这个同样的客体，如果而且当其具有其自身的主观性存在的时候，它就不只是一个客体，而且是一个事物了。”

“但是，如果这个客体没有其特有的主观性，又会如何呢?”我的同事追问到，从他的非语言符号中，我想他想起了塞勒姆巫婆这件事。

“那么这就只是一个客体，经院哲学那种唯实论者过去称之为‘依赖头脑的存在’。[2] 所以一定注意：每种依赖头脑的存在都是一种客观现实或存在，但是并非每种客观现实都是依赖头脑的存在。有些客体也是事物，这种情况下，它们都是依赖头脑的存在，[3] 也是客观的现实。”

“但是我认为理性存在，你所谓依赖头脑的存在，是一种纯粹精神的现实，一种如同错误或妄想一般的心理状况。”

“很难说是这样。当然，你想起了根据皮尔斯所喜欢的经院哲学那种唯实论者的说法，符合逻辑的实体都是理性存在吗？逻辑关系都是极其具有公共性的，且把一切都捆扎起来了吗？现在，的确逻辑为我们揭示的只是我们信念的结果，是我们认为事物是这样或那样，不一定是事物在其独立存在中那个样子的结果。但是，符合逻辑的关系是公共的现实而非私人的现实这个事实，符合逻辑的关系揭示了这种或那种信念不可逃避的结果而非私人的心血来潮的这一事实已经告诉了你，它们属于环境界而不属于内心世界，而且在这一点上是属于人

---

① 参见《四个时期》中关于“形式符号（Formal Sign）”索引条（Deely 2001：893－94）。

② 指理性存在。参见《四个时期》中关于“理性存在”和“依赖头脑的存在（Mind-dependent Being）”索引条（Deely 2001：883－84，934－35）。

③ 指“真实存在”。参见《四个时期》中关于“真实存在”和“依赖头脑的或物质性的（Mind-dependent or Physical）”索引条（Deely 2001：884－85，935－37）。

类这一物种所特有的环境界。”

“环境界？内心世界？这是从哪里来的？”

“对不起。环境界是客观世界的简称。在人类这一物种所特有的客观世界这种情况下，它更经常地被称为生活世界。但是，”我请求说，“且让我们立刻进入这个具体世界吧，否则我们将绝对无法到达你所提出问题的根本——即关于为什么符号在这个历史阶段被最好地定义为每种客体所预先设定的东西。”

“但是，”我的同事感叹说，“到底为什么你说我们正在寻觅的定义‘在这个历史阶段’最好呢？你当然知道一个真正的定义指出某种东西是什么，而且不随时间变化而变化吧？物种不是永恒的吗？”

“你当然会允许比就定义而言更多的微妙东西吧？”我充满希望地回答说，“毕竟，甚至在我们试图用语言表达一件事物是什么的时候，我们所表达的正是我们对该事物的认识，而不纯粹和简单的是该事物本身吧？这是真的，即使是当和在某种程度上我们的认识实际上和该事物的存在有某些重叠、相似或偶合之处——即使是当，即难道说我们的定义部分地表示了一种客体化了的事物，一种被变成客体或已知的事物吗？”

“我明白你的意思。即使一个认定为真的定义，也只是表达了我们对真实存在某个方面的最好认识，既然这种认识并不是穷尽性的，它就可能允许有修正或通过对认识的后继的进步或改变得到增补。”我的同事同意我这种说法。

“我很高兴你明白了这一点，”我大大地喘了一口气，“因为，就符号这件事情而言，（根据你如何分析历史）至少有三个，或者更多的对普遍所接受的定义原则的修正，[①] 而且我希望还有更多。”

“不要打击我，”我的同事请求说，“且让我们现在至少弄清楚你认为‘在我们当前历史时刻’最好的这条新规则吧。我知道你所说环境界的意思。那么这个内心世界又如何呢？”

“内心世界不过是对心理力量和状况综合体的简称，有机体根据

① 参见《四个时期》中“对符号的定义（Definition of sign）”索引条（Deely 2001：874－75）。

它为自己再现或塑形环境，因为有机体经验了这个世界。所以内心世界是对于任何物种而言构成其环境界的公共经验所组成的客观世界的主观的或私人的对应物。”

“这有所帮助，但是我不能明白所有这种新术语和这种看待事物的独特方式，和符号到底有什么关系，更不用说和为客体所预先设定的符号有什么关系了。”

“那么让我在这一点上介绍符号学的重大发现吧，实际上第一次发现是在 16 世纪或者至少是在 17 世纪早期取得的，[①] 尽管从来没有在术语方面全面标记出来，直到皮尔斯在 20 世纪初才重新捡起拉丁人的讨论。[②] 符号并不是某种具体的事物，严格而本质地说，是某种关系，专门性地，本质上不可化约的三元性关系。”

“但是你肯定没有否认那种东西，”我的同事一边说，一边指着把我们身边这栋大楼从“莫纳汉”改命名为“沙利文”的那个物质性结构，“这是符号吧?”

“不，我实际上并没有否认这一点；我所否认的是，让你所指向的东西的那种东西成为符号是有关它的任何事物，对之你能够去指，能够直接地用你的眼睛去看，或者用你的手去摸。使之成为符号的，在你的环境界范畴中，是它代表着非其本身的某种东西；而且因为它（在你的环境界中）成功地进行了这种代表，它对你而言就是一个符号。但是让它如此成功的东西是它在三元关系中所占据的地位，这赋予了它在你的符号活动螺旋中的位置，并且在决定校园里什么是什么以及哪里是哪里的过程中正是这种建制的那个方面在起作用；同时，严格地说，正是作为整体的那种关系才是符号的存在，而不是该关系范畴之中的任何一种主观的或者客观的要素。”

“我不理解。”这位同事坦率地承认。但是这声音中流露出了兴趣，而不是不耐烦和冷漠。所以我受到鼓励，继续下去。

“我想我们常常二元性地认识关系，认为它是两种事物之间的纽带。”我提出。

---

① Conimbricenses 1607；Deely 2001c.

② 参见《四个时期》中“阐释项（Interpretant）”索引条（Deely 2001：914－15）。

"当然，"我的同事感叹说，"好比符号和它所表示的东西之间那种关系。为什么你不接受雅各布森就定义符号所做的著名原则呢，[1] 即所谓'以此代彼'?"

"我很高兴你熟悉雅各布森的那篇文章，它已经成为了经典，[2] 上个世纪符号学发展中的标志之一。"我说，而且为我同事的学识所惊讶。"我花了19年才认识到那个原则中的一个巨大缺陷，那个'彼'容纳了沿着笛卡儿一脉而来的一个误解，其中，客体在主观或心理意义上被化约为观念。1993年我在美国符号协会上针对这一点做了关键的发言，[3] 表示或试图表示，这个经典原则应该被修正为'以一物代另一物'，以便不留任何疑惑，表示出符号与客体不同，[4] 它绝对无法代表自我，而总是代表非自身的另外之物。"

"但是，既然你说到雅各布森的原则，"我继续说，"且让我提醒你，他提出这个原则，是为了表达符号所特有的或符号所构成的关系，这种关系雅各布森恰当地称之为'转移'。"

"我忘记了转移这个说法了，"我的同事承认，"但是我不明白它在这里有何用处。"

"好吧，"我说，"我行动迟缓，个性如此吧。从我19年前于此事实之后最初提出对雅各布森原则的修正的开始，直到8年后才想起第二个修正很有必要。"

"第二个修正?"我的同事问。

"是的。如果你想得起，雅各布森的转移并不只是符号和所指的关系，如你所表示的，它是二元关系的。转移是一种关系，所谓的符号在其中对或者为某人或某物展示其意味。所以该原则实际上不只需要如此修正，以避免符号作为再现他者而可能同作为自我再现的客体发生混淆这种典型的现代现象学模式，如我在1993年谢伯克基金启动仪式上的发言中所表述的那样，而且它需要得到修正，以便把拉丁

---

① Jakobson 1974.

② Eco 1987.

③ Deely 1993a，美国符号协会谢伯克基金启动仪式上的演讲。

④ Poinsot 1632a: *Tractatus de Signis*, Book Ⅰ, Question 1, 116/14—117/17; Deely 1986d.

人表示对效果有间接指涉的与格（dative）纳入其中，一个符号行为正是在这种效果之中取得其特别结果的，即皮尔斯所说的特有的意指结果（proper significate outcome）。”

“你让我脑袋里冒出了两个问题，”我的同事有些激动地说，“你说符号‘对或者为某人或某物’展示。‘对’和‘为’怎么会相等？‘某人’和‘某物’又怎么会相等？但是在你回答这两个问题之前，”我的同事要求，“请告诉我你最后怎么理解这条经典原则的。”

“所谓‘一物对于又一物而言代表着非自身的另一物’，”我建议说，“尽管非个人的动词形式 stat 和分词 stans 一样地起作用。只有最后如此的修正，才可能最后说清楚，对此，谢伯克的说法（我现在明白了）有不够成熟之嫌。[1] 他说，通过转移这个术语，雅各布森‘巧妙地捕捉并定位了符号这条经典原则的每一个符号’；因为如果一种关系不是三元的，它就不是符号关系。”

“很有趣。”我的同事表示同意。“现在你可以回答我的两个问题了吗？”

“你的问题切中肯綮。想想那些恐龙骨头吧。它在古生物学家的意识中作为符号而起作用。他认得它，且让我们说，是雷龙的骨头。想想同一块骨头被公元前最后一个世纪的罗马士兵偶然碰到。无论它表示什么，对这个士兵而言，它不会表示雷龙。同意吗？”

“同意。”我的同事表示同意。“在那些情况下，它更多的是一个客体而不是一个符号，这么说吧，它根本就不是化石。”

“然而它当时就是一块化石，等待着以合适的眼光去看透它。在公元前最后一个世纪，对于当时当地的某人而言，它不是什么雷龙的符号，但是它仍然可望对未来的一个观察者而言是这样的一个符号。”

“的确，”我的同事认可这一点，“但是那种可预期的表意是对某人而言的，而不是对某物而言的。”

“你提出的符号‘对或为’是否需要一直是一个认知有机体确是一个难题。且让我承认这个问题很难，但是并不是说我不去回答它。只需说，至少在有机体把某物作为符号来阐释的那一刻，就要求这种

---

① Sebeok 1984：9.

阐释完成符号作为此地此时实实在在的某种东西这种表意。”

“我明白了。如果符号要作为符号而成功而不仅仅是某种无言的客体，那么符号就要求得到阐释。但是我不明白一个无机物怎么能提供一种阐释呢。说说吧！”

“因此，”我继续说，打算把讨论更直接地引向关键，“注意了：你所谓的符号，即我将马上以一种宽泛而非严格的说话方式来展示的东西，并不只是（二元性地）同它所表示的东西相关，它（三元性地）对或为其他某物表示它所表示的东西。第三个要素总是隐蔽在符号——所指这种二元关系之中，是符号，如你所称的那样，表示它所表示的无论什么东西而不是别的什么东西的理由或基础。”具有经院哲学唯实论以前的“形式客体”意味那种侧重技术考量的是皮尔斯意义上的“基础”，经院哲学唯实论则关注在“关系基础”那种意义上的“基础”，二者之间的区别在此若隐若现，[1] 但是我认为我论及于此有可能有让整个谈话进程搁浅的危险。更好的，我想，是听从罗马水手的古训：“与其失船，不如失货。”幸好，我的同事并不要求按照这一脉络加以澄清，货物这一特别部分便在我们共同符号活动所共同经历的波涛之下不被留意地逃过一劫。相反，我的同事要求一种具体的阐述，这更容易提供。我私下里长出了一口气。

“给我举个例。”我的同事要求。

我忙不迭地服从，趁着我的同事还没有想起这个在此甚为恰当的要点。

“我发出‘大象’这个声音。这不只是一个声音而已，也是一个词。听到‘大象’这个声音，你为什么不想起一只吃树叶的瘦腿、长脖子、有棕色斑点的动物，而是想起一只有着能卷起东西的长鼻子的粗腿、庞大的灰色动物呢?”既然我的同事幻想着成为一个“唯实论者”，要预料他会给出什么回答并不困难。我也并没有失望。

“显然是因为‘大象’指的是大象而不是长颈鹿。”我的同事说，这次听上去有点不耐烦。

“当然是这样，”我表示同意，“但那不仅仅是因为内化在你内心

[1] 这一关键在本书第一部分第四章的相关注释中被论及。

世界中的习惯结构使'大象'这个声音在我们的生活世界中成为一种语言元素。在我们所习惯了的基础上，当听到这个声音之时，首先想到一种特定动物而不是另外一种吧？那么在关于任何表意活动的经验中，是否不仅有宽泛意义上的符号和所指客体，而且有符号表示这种客体而不是另一客体的基础这种东西呢？你明白这一点吗?"

"我明白。"

"那么你就该明白，使得你用你的手指作为符号指出的东西成为符号的关系，并非内在于所谓符号中的某物，而是某种凌驾和高于那种主观结构的东西；也就是说，关系，拥有的不是一个方面而是两个方面，即一个方面是所指客体，另一个方面是为什么它不是另一个所指客体的理由。"

"我认为我真的是明白了这一点。我想是的。但是，请进一步解释，这样我才能确定。"唯实论者喜欢"确定"。绝对准确是他们的理想目标，至少现代的唯实论者是如此（也许我要加一句，相比他们的拉丁经院哲学的前辈们，他们更为天真）。讽刺的是，最后的继承者笛卡儿派人士，到了最终，却推崇确定性胜过"唯实论"。

"好吧，这里，历史对我们大有裨益。动物，包括人类这种动物，从对客体的经验开始，客体常常是作为外于或非这些动物本身而给出的。为了成熟和生存，每种动物必须形成一种内在地图、一种内心世界，这使得它能充分地巡行它的所处环境，寻找食物、栖身之地等等。这里的'充分地'就是我们所谓的环境界，原则上它不同于属于物质性环境的事物，即使它部分地包括了这些事物之中的某种东西。"

"我认为，"我的同事很惊讶，"我开始理解你无论'唯实论'这个主题在哲学中何时出现都会使用到的讽刺方式了。唯实论认为我们的经验开始于事物，而现在我明白，我们的经验直接地只是属事物的，而事物则被纳入客体和客观世界的物种专有的结构范畴之中！如果真实存在和理性存在在我们的经验范畴之中是同等客观的，那么，分别二者的工作就是一个问题而不是一个前提!"

"的确如此。"我回答说，很高兴我的同事突发灵感，同时自我寻思着谢伯克所描述的"现实之下的根本幻象"以及"寻求最终可能泄露在那幻象之后的现实"——日常经验中我们是在直截了当地处理真

实存在这种幻象。“现在，只要我能让你明白客体预设了符号，可能我们就可以去吃午饭了。”

“请你就这么做吧，”我的同事说，“既然你提到了，那么越快越好了，因为我有点儿饿了。”

“不过，允许我顺便说几句，”我请求说，“因为我认为这有利于我们成功达成结果。”

“请便。”我同事表示同意，从口袋里拿出一个苹果，咬了一口。

“即便你此前认为自己是一个唯实论者，”我大胆地说，“我从先前的谈话中就注意到，你对现象学有一定的偏好，其实即使就算胡塞尔本人也承认，实际上他的立场最终被证明在本质上不过是作为唯心论的现代哲学发展的又一个变体而已。”[①]

“所以须注意到两点。第一点是，现象学关于意识意向性（intentionality）的观念，[②] 在符号学范畴中，化约成了关系理论，[③] 表示的不过是主体性心理状况的特殊特性而已，借助于此，它们必定在本质上促生三元的而非二元的关系。但是其次，也更为根本的一点是，回想一下（比其他人更为突出的）海德格尔用来结束他的《存在与时间》初版的这个问题吧：[④]

为什么存在‘首先’从现成事物倒不是从上手事物那儿得到‘理解’？上手事物不是还更近些吗？为什么这种物化一再取得统治？[⑤]

在符号学范畴中，现在我们可以为这个问题给出答案了。”

“我们能吗？”

“当然。上手事物是客体在动物环境界中的生存方式。首先人类是动物，但是他们具有一种物种专有的内心世界或塑形体系的特征。

---

① Husserl 1929；Spiegelberg 1965：I，155.

② Bretano 1874。《四个时期》中对此简略提及（Deely 2001：404 and 561n38）。

③ Deely 1971a，1975，1978；Deely 1968，1972，1972a。

④ Heidegger 1927：437.

⑤ 此处译文参见〔德〕海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王节庆合译，北京：三联书店 1987 年版，第 512 页。——译者注

就我所知，这一特征首先在后现代符号学语境中由谢伯克教授所揭示，[①] 这一特征也就是塑造作为事物的客体这种能力。换言之，人类塑形体系或者内心世界包容了这种能力，以便在客体范畴之中进行差异分辨，分出什么客体属于物质主体性序列，[②] 什么全然属于仅仅作为终结了我们对它们的意识的客体序列。[③] 也许你从自己阅读托马斯·阿奎那回想起，他把人类经验在先于对真实存在和理性存在的区别进行分辨的存在的意识中的起源，等同于这种区别出自作为人这一物种专有的意识的内部，难道这不是添加其上的吗?”

“事实上我并未想起圣托马斯作品中有这种讨论。”

“很对，但我们并不想全然偏离方向。以后你也许会想在阿奎那的作品中查寻这一点，并对他之断言存在并不是一种属类的涵义展开思考。[④] 因为在我看来，他所说的是，我们原初的经验包括这个由事物所构成的世界的某种东西，但是这种东西明确地不能化约为真实存在序列。相比较而言的现实或非现实都是从客观性内部而不是先于客观性那儿得到发现的。[⑤] 此种对比的经验，的确，是把动物类环境界转变成人这一物种专有的生活世界的东西，[⑥] 在生活世界中，即使女巫也能够被错误地当做某种类型的现实，而且在生活世界中，认识到不依赖头脑的地球绕着太阳转并非不真实，而要认识到依赖头脑的太阳绕着地球转不真实，也有可能是很困难的。”

“海德格尔对上手事物和现成事物的客观区别又如何呢?”我的同事追问到。

“简单。这个区别不是针对任何动物而出现的，而是针对具有塑

① 参见“在其他诸事物之间”一节，Sebeok 1984a。

② 即真实存在。

③ 即理性存在。

④ 事实上，阿奎那认为，从外是无法给对存在物种专有的、恒定的意识增加任何东西的，尽管这种意识可以缩小为关于真实存在或理性存在属类的考量，但却进一步在我们在现代称为“专门化（specialization）”的几乎无限的符号活动之中，在这些属类内部和之间缩小。

⑤ 参见《四个时期》整个第七章，尤其是第 341 至 357 页，以及第 354 页的表格（Deely 2001）。

⑥ 该术语特别地来自胡塞尔。按阿奎那本人的说法，他把人这一物种所专有的意识，最初认识到的存在，称为核心或“起点”，这种东西之后按照经验过程再分为真实存在和理性存在。参见《四个时期》第七章（Deely 2001）。

形体系的动物的，它能够根据不一定和我们相关却是在客体本身之中（或正确或错误，根据具体情况而变）以主体的和主体间的方式获得的存在或特征再现客体（将其再现为必然和我们相关的东西）——简言之，能够对物自体进行思量并相应地调节自己行动的动物。现在，既然塑形体系如此进行能力配置，按照谢伯克的说法，就是语言在根本的意义上所表示的意思，而对如此塑形体系的后天运用则不仅促生了语言，而且促生了语言交流。① 而且，既然语言在语言交流的这种衍生意义上具有物种专有特色，是人类之间交流的主要模态，那么，我们就有一个和非语言的动物相反的困难，尽管我们和它们不同，能够征服这个困难。”

“什么困难?”

“在环境界中，客体就其关涉的有机体而言就是现实。但是没有语言，动物无法超越这种客观世界，也无法在它与客观世界的不同之中去探寻物质性环境。相比之下，在生活世界范畴之中，也就是说，在内在的为语言所转换的环境界之中，现实就其关涉的有机体而言是同事物构成的世界相互混淆和混同的。客体不是作为理性存在和真实存在的混合之物而出现，仅仅是作为‘是什么’、‘真正的存在’以及‘由事物构成的世界’而出现。”

“那是‘唯实论者’的一般主张，”我的同事沉思着说，“这让我想起里德的常识哲学（philosophy of common sense)。”

“也许如此，”我说，② “笛卡儿和洛克把作为超主体性地终结了关系的客体，同与之相对的主体性认知方面中的主观根基或基础混淆了，因而把环境界化约为内心世界；里德，在试图反抗他们的过程中，尤其是反对他们之后的休谟的过程中，混淆了众所得见的客体和事物以及最初认识到的存在和（阿奎那早期术语中的）真实存在，因而把环境界化约为物质性环境。但是事物构成的物质世界从内部是同客体构成的世界不同的，因为起揭示作用的客观经验那一维度的意义扎根于客体之中，而客体不会化约为我们对它们的经验。现实在最切

① 出自谢伯克的这一区分，是作为整体的哲学史需要改写的基础之一，参见《四个时期》第一章。

② 参见《四个时期》中“常识何用”一节（Deely 2001：547—48)。

实的意义上是独立存在于我们的信念、看法和感觉之外的某种东西，它不是某种'常识'的某种神异才力'赋予'的。不存在着什么'上天之赐'，能为我们若非如此便会成为动物那种头脑的轻松分辨出什么是'真'——如里德所强调的那种赐予，① 而只有偏见或者'某种错误的宗教原则'可能做出错误的引导。"

"所以你是说，经验范畴之中那种由客体构成的现实，对于任何动物而言，都是真实存在和理性存在含混的混合物，而这种含混只有通过你称为语言的这种物种专有的世界塑形体系才能敞亮于人类这种动物的经验之中？"

"这正是我所说的东西。"

"哦，这有道理，我认为；但是这种说法很奇怪。我需要先消化一下，才能决定何处可以赞成，何处有所反对。你的迂回言辞（*obiter dictum*）就到这里吧。我想要知道客体预设符号这件事的要旨，然后去吃饭。"

"那么回到历史吧，"我激励他说，"你可以直截了当地看到，每种动物都会使用它以感觉认识方式感觉到的东西为自己在环境中定位。所以在这些感觉到的要素中，某些会用来代表某种东西而非其本身。这些感性要素中最让人印象深刻的，莫过于那些展示一方面超越人类存在和自然，另一方面又超越众神的力量。所以在古人的意识中出现了 δημειον 这个概念，这个自然事件在我们心中激发出对某种别样事物的期待，一种就众神而言的神圣化要素，一种就医疗而言的症状。② 这种观念在古希腊著作之中比比皆是。但是，在拉丁时期的开端，奥古斯丁在不自觉间引入了一种关于这一古代观念的激进变体。我说'不自觉间'，并不是要诋毁奥古斯丁，而是标记出这一事实的重要性，即，在这一连接点上，他对希腊语的无知，使得他无法认识到他的主张具有何等的新颖性，在可能性方面何等地需要某种阐释。"

"奥古斯丁谈到的不是 δημειον 而是 *signum*。他不是把它当做自

① Reid 1785：604—5. "托马斯·里德和时代符号（Thomas Reid and the Signs of the Times）"这一讨论虽然是前符号活动意义上的，却甚为有用（McInerny 2001：52—56）。更为明确的符号学性质的讨论，可见 Henle 1983。

② 关于后一要点，可参见 Sebeok 1984b，关于前一要点，可参见 Manetti 1993。

然的感性发生情况或事件，而只是把它当做一种可感的事件，而无论其是自然的还是非自然的。做法之一，通过把自然一词置于擦除状态，奥古斯丁引入了作为存在普遍模式的符号这个观念，它征服或超越了自然与文化之间的分野。（让人难以置信的）第一次，人类的语言（确切地说，语言交流的要素和模态）和文化普遍性地开始被当做一种同自然符号相互交织的符号体系，即 δημειον，或者，按照奥古斯丁的说法，就是自然符号。”

“本人以为，拉丁人延续了奥古斯丁看待符号的这种方式。但是，渐渐地，问题出现了。尤其是，如果不是在一个世纪之前的阿贝拉尔那里，[①] 那么至少是到阿奎那时代为止，对于符号存在中何为第一要素的问题就出现了：是可感，还是彼此相关？因为，拉丁人注意到，我们所有的心理状况，动物性情感，使得我们同它们本身所不是的东西相关，并在经验中客观地呈现出这个‘他者’。[②] 难道一事物呈现非本身的另一事物的这种关系，事实上，无论其自然与否，其对于作为一个符号，不比其对于作为一个可感的要素更为根本吗？如果是这样，难道灵魂的激情，作为事物的效果必定证实与客观上被经验东西的关系，不应该被实实在在地看做符号吗？即便它们本身并非直接可感，或者即使是处在我们本身之外，处于我们的主观性之外。”

“所以另一做法就是征服就表意活动方式而言的内与外之间的差异，这一标志性事件比得上奥古斯丁之征服自然与文化之间的分野。

① 参见《四个时期》中第六章。（阿贝拉尔［1079—1142］，中世纪法国哲学家、神学家、逻辑学家，他与艾洛伊斯的恋爱家喻户晓。——译者注）

② 参见《四个时期》中“灵魂的情感（Passions of the Soul）”和“形式符号（Formal Sign）”索引条（分别见于 Deely 2001：950 和 893－94）。

借以集中欲力（cathect）[1] 和认知客体的主体性的状况，经院哲学派人士提出，其本身不过是一种符号，即便我们不是通过外在感觉触及它们。他们提出，它们须称为形式符号，和奥古斯丁所说的符号不同，对于后者，现在他们更愿意称之为工具符号。”[2]

“但是，到目前为止，讨论不再为经院哲学那种唯实论所拘囿。这次关键的区别更多的是来自奥卡姆之后的唯名论者；他们一心考虑的是特定的事物，按照他们的学说，这些事物孤立地属于真实存在的序列，和作为理性存在的每种关系都不同。[3] 在其他论题占据中心舞台的大约两个世纪的模糊不明中，[4] 拉丁人 16 世纪的讨论在伊贝里亚发生了转向，这丰富地证实了皮尔斯后来提出的论点，即一个根本性的差异分开了他的实证主义同他早期实用主义标签下冒出来的诸多变体，因为前者是经院哲学的唯实论的根本，后者却仍然同唯名论彼此相通。”

“决定性的认识在 16 世纪和 17 世纪通过索托（1529）、丰塞卡（1564）、孔布拉学派（1607）、阿劳霍（1617），以及最后的普安索

---

① 尽管我的对话者没有对这个术语提出问题来，之后我们的讨论展示出其对符号学关系重要的用法的彻底把握，这个术语对于符号学的未来非常重要，而且在为保证阐释而记录这番谈话之时为大多数读者所不熟悉。有机体对客体做出反应不只是通过辨识它，而且同时还把该客体作为我们所谓所欲的、所不欲的或“中性的”而对其集中欲力。前一关系出现自认知上的再现（或观念），后一关系出自伴随这些观念或为这些观念所激发的情感上的再现（或感觉）。因此，认知和集中欲力式动物符号活动和人类符号活动范畴之中的成双操作，“只是为了分析而可作分割”。

这个概念对符号学的至关重要性，尤其是相对环境界这个概念而言，有以下阐述（Parsons，Shils，et al. 1951：10n13）：“影响（affect）和欲力集中（cathexis）之间的区别，对于此刻目的而言是可期的。影响指有机体的状况——兴奋或沮丧或其不同品质变体的状况。欲力集中指有机体的状况——相关于某一客体的——兴奋或沮丧。因而欲力集中这个术语在其指称方面比影响更宽泛：它是影响与客体的相加。它是以客体为取向的影响。它涉及为客体赋予影响方面的意义；尽管它涉及赋予给客体的一个或多个特性，如这里所用的那样，它本身却并不指称客体的特性，而是指称行为者和客体之间的关系。此外，概念所暗示的，在行为者和客体的关系中并没有主动性或被动型这种内涵。”（Kluckhohn 1951：395 试图在欲力集中和评价之间做出区别，这种尝试不过是动物类环境界这个范畴之中的欲力集中和专属人类这一物种的生活世界之间进行区别罢了。）

② 参见《四个时期》中关于这个术语的讨论（Deely 2001：390 n. 71）。

③ 参见《四个时期》之第八章（Deely 2001：esp. 385－393）。

④ 参见《四个时期》之“荆棘丛生”一节（Deely 2001：394－408）。

（1632a）而最终到来，在他们的作品中，决定性认识近乎无误的清晰。[①] 这种认识具有双重性。一方面[②]在于这种识见，即并非这样的关系，而是三元的关系，构成了符号的存在，而占据他者再现地位的可感的要素（或者，就形式符号情况而言，心理的要素）是我们平常、宽泛意义上所谓的'符号'。[③] 另一方面[④]在于这种识见，即并非关于作为超主观的关系的任何事物决定了它是否属于真实存在或理性存在的序列，整个而且只能由关系状况才能做出这种决定。[⑤] 这是同一种关系，在一系列环境真实存在下，仅仅通过改变这些环境，就能够在动物的直接经验中变成理性存在，而且没有任何可以分辨得出的客观差异。"

"于是就有了符号意识的实际灭绝，对此我们称之为现代性的黑暗时代，直到皮尔斯回溯至晚期拉丁著作并重新拾起他们发展符号意识的线头之时，这一切也都没有真正结束。他首先是明确地命名这三个要素或奠基三元符号关系的三个术语，然后在承认符号活动的条件下把重点从存在切换到了行动上。这在皮尔斯取名为再现体（representamen）[⑥] 的这种符号关系中凸显出再现他者这一要素。这就是宽泛意义上称之为符号的东西，但事实上，它是一个向特定个体或社群传递何为所指的符号载体，无论其是实际的还是可能的。由此符号载体所再现或传递的他者，皮尔斯依传统将其命名为所指客体（significate 或 obejct signified，说实话，第二个表达中的第一个词是多余的[⑦]）。而对于这个再现为之而发生的可能的他者（值得强调的是，这个他者不一定是人，对此皮尔斯第一个对此做出强调，[⑧] 后继符号学

---

① 《四个时期》第九章和第十章。尤其参见"符号学意识（Semiotic Consciousness）"索引条（Deely 2001：988—89）。

② Poinsot 1632a：*Treatise on Signs*，Book Ⅰ，Question 3（符号和所指的关系以及符号和权力的关系，是一种单一的关系，因此是不可化约的三元的）。

③ 参见上文关于"严格区别"部分；另可参看本书第一部分之第一章相关内容。

④ Poinsot 1632a：*Treatise on Signs*，Book I，Question 2（符号的物质性地位之于符号关系的所指成分，是由符号在其中起作用的语境所决定的）。

⑤ 参见《四个时期》中"关于蜡制鼻子的问题"（Deely 2001）。

⑥ 此词源出拉丁文，应该发音为"rep-re-sen-tà－men"，而不是像来自英美国家的皮尔斯派人士那样发作"rep-re-sènt-a-men"，对此我们在本书第一部分第一章有过讨论。

⑦ 请回忆我们在第一部分第三章中的讨论。

⑧ Peirce 1904.

分析是其佐证[1])，则被皮尔斯命名为解释项，[2] 即符号行为结果专门的所指客体。”

我的同事在这一点上打断了我的历史追溯。

“你真的想把笛卡儿和皮尔斯之间的这段时期称为符号学的黑暗时期吗?”他问到。“这措辞是否有点太强硬了?”

“那好吧，”我略表歉意，“大致合理吧。符号学的黑暗时期也并非终止于皮尔斯，我想。黑暗时期延续到20世纪初，尽管我很有信心我们看到了它们行将寿终正寝。毕竟，黎明之前都有黑暗。”

“我看到一则关于你一本新著的广告，书中把今天的哲学成就同对伽利略的审判相提并论。最坏情况下你可能因此失去工作合同呢。”我的同事告诫我说。

“是的，”我叹了口气，“这个广告取自我的哲学史作前言的导论。[3] 不论好坏，这么做是为了把书卖给那些没有受到现代性哲学方面——它‘黑色的一面’[4] ——影响的人的，这不同于我们称之为科学的那种实验性[5]知识的辉煌发展。”

“实验性知识?”

“没有实验则不可达成或验证的知识，常常需要数学公式的帮助。”我解释说。

“和什么相对呢? 常识吗?”

“不是，”我进一步做出解释，“和共识性[6]知识相对，即对我们以为‘现实’在直接的实验，更不用说数学化，并不能派上大用场的那些方面所暗示的结果的系统认识。在符号学中，这种区别被解释成学说（*doctrina*）和科学（*scientia*）之间的区别，因为经院哲学家理解这一点，它们先于现代意义上科学的兴起。皮尔斯本人[7]特别地从边

---

① Krampen 1981; Deely 1982b, 1989, 1990, 1993a, 1997, 1998, 2001b.

② Peirce c. 1907: CP 5. 473.

③ 《四个时期》第 vii 至 viii 页（Deely 2001）。

④ 参见“综合与继承者：关于杰基尔博士和海德先生的奇怪个案”，见《四个时期》（Deely 2001: 540—89, esp. 565—72）。

⑤ 也拼作“idioscopic”。见《四个时期》之索引条（Deely 2001: 910）。

⑥ 也拼作“coenoscopic”。见《四个时期》之索引条（Deely 2001: 865）。

⑦ Peirce c. 1902: CP 1. 242, 1. 278, etc.

沁那里借用术语，将二者划为‘共识’与‘实验’的区别。”

“很奇怪的术语。为什么符号学家们不能像平常人一样说话呢？顺便说说，皮尔斯的用法同边沁的一致吗？边沁是这些术语的原创者吗？”

“同平常人一样啊，”我带点怒气地说，“你没有新词语来传达的话，怎么发展新观念呢？当然以不熟悉的方式运用的旧单词也能派上用场，但在任何情况下都有所误导。肯定你不会否认新见识需要新说法吧？也许你教本科生教得太久了。”

“说到了点子上，”我的同事带着懊悔地表示同意，“但是，如果边沁的确是始作俑者，面对边沁的杜撰，皮尔斯的用法可靠程度如何呢？”

“对于皮尔斯沿袭使用边沁原创术语的关系问题，”我说，“我无法在此帮你。我从未直接阅读过边沁。但是，我觉得对于理解符号学的后现代发展来说，皮尔斯的区别很有用，甚至至关重要。”

“你刚才说过，”我的同事说，回到我的历史追溯中被他打断的要点上，“我会称为‘通常意义’符号概念的东西，一种再现非其自身的某物的特定事物，对之皮尔斯会从技术角度称之为再现体。技术上说，这并非符号本身，而是你更愿意命名为符号载体的东西，之所以它起着这样的作用，唯一原因在于它是三个要素中那个凸出的要素，它的联系或纽带构成了技术上或严格意义上的符号。”

“是的，”我表示同意，“你很好地把握住了我的意思。使某种东西在感觉—感觉认识这一范畴中成为符号的，在普通或宽泛意义上并不是作为一件事物的被感受到的客体的物质的主体性，而是这一事实，即这一客体化事物在技术和严格意义上构成符号的三元关系这一范畴之中处在再现体的地位。所以位于大楼前，在你的视野里告诉你这不再叫做莫纳汉的那个物质结构，不是一个严格意义上的符号，只是一个宽泛意义上的符号。严格地说，正是三元关系范畴之中这个关于再现他者的要素，把具有你的符号经验网和个人符号活动作为一个部分性的阐释项纳入其中，这里这栋建筑容纳了包括我的办公室在内的作为其所指客体的其他事物。此外，请注意，作为符号出现在你的环境界之中的这种特别之物的物质结构，可能从属共识性分析，但这

种分析绝对无法揭示其符号身份。关于符号作为三元关系而不是作为主观结构的相关之物这种认识，严格意义上是在共识性方面取得的成就，尽管当然这类事物的符号活动能够通过社会科学在实验方面得到良好发展，如果想要跟上作为整体的人类经验的现实状况，哲学也有义务将这类实验性发展考虑在内。"

"现在这很让人震惊了。"我的同事似乎很高兴。

"什么让人震惊?"

"我现在明白你为什么说符号是每个客体预先设定的东西了。你的意思是，每个客体作为客体，都依赖一种三元关系网络，而严格说来，正是这些关系构成了符号的存在。因此，没有客体，就只会有孤立的感觉方面的刺激，而如果没有欲力集中，[1] 没有认知，就只能建构出一个客体世界，其中一些为所欲（+），其他一些为所不欲（−），还有一些为漠然无关（0）。"

"那只是它的一个部分。"

"它的一个部分?"

"是的。每个符号都是如此行动，并促生出进一步的符号。符号活动是一个开放的过程，在物质性交互行动一面向着事物所构成的世界开放，在客体一面向着未来开放。这样，你需要进一步考虑到，所有三个符号要素——符号载体或再现体、所指客体或所指，以及解释项——能够在符号活动范畴之中交换位置。一度是客体的东西，另一时刻变成了主要是符号载体的东西；一度是解释项的东西，另一时刻变成了所指客体；一度是所指客体的东西，另一时刻变成了解释项。诸如此类，在无止境的螺旋状的符号活动中进行着。透过这个过程，如皮尔斯所说，'象征生成了（symbols grow）'。"

"所以符号在经验范畴中具有一种生命，事实上，它几乎是为经验提供了亚里士多德意义上关于生长和发展内在原则的'灵魂'！一个人的客体是另一个人的符号，一度的客体在下一刻可以成为解

---

① 关于我们先前对欲力集中的讨论，我们在这里可以补充说，把这个术语引入符号学的重要性，在于其为皮尔斯充满启发的观念提供了一个标记。皮尔斯（c. 1907：00035−36）认为，在动物生活这个范畴之中，"每个符号，无论其功能如何，都必定有一个情感方面的阐释项"。

释项。”

“现在你抓住了要点。小心！下一件你所知道的事，就是你将宣称自己是一个符号学者而非唯实论者了。”

我的同事严肃地皱了皱眉头，似乎想说他对这种结果不太中意；但是他说了那么多，实际上就是：“好吧，严格说来的符号是不可见的。”

“是的，而且它还听不到也摸不到。相比之下，宽泛意义上的符号，这个在与所指客体和解释项面对面的相对关系中占据再现体地位的要素，实际上是看得到的，也是可以指示的，或者可以听到的。20世纪一位伟大思想家曾评价说，[①] 也许他并没有意识到他所说的东西具有何等深邃性，[②] 动物而不是人类运用着符号，但是那些动物并不知道有符号这种东西。符号载体一般能够被感觉认识到（只要它们是工具的而非形式的），并且能成为解释项或所指；但是符号本身都是关系，就像所有不可化约的超主观的关系，但在其不可化约的是三元的这个方面更进一步地显得独特。简言之，严格说来的符号，能够被理解却不能被感觉认识；而宽泛意义上的符号既可以被感觉认识，又可以被理解，但是当它们完全得到理解时，我们就可以看出，那些宽泛地称为符号的东西，严格意义上就是再现体，既定三元关系中凸出的那个要素，仅仅通过它，某客体而非这再现体，就能被再现给某人的头脑，无论是事实如此还是仅仅可能如此。”

“你说‘可能如此’是什么意思呢?”

我叹了口气。“你提出了另外一个问题，对此这个世界还没有做好准备。”

“我吗?”我的同事看上去很焦急，也许看到午餐就消失在云遮雾罩的一堆言辞里了，他对放在我们之间的桌上的苏门答腊巨鼠已经受够了，却还瞪大双眼。

① Maritain 1957：55：“到此我们谈及了真正的语言。且让我们指出，语言这个词，在指称动物时，是暧昧不明的。动物拥有各种各样的交流手段，却没有真正的语言。我观察到动物使用符号。但是，如我所指出过的那样，没有哪种动物知道表意关系，或者运用涉及这种关系并表明对这种关系有所意识的符号。”此种立论在书中多处可见。

② 参见 Deely 1986a 中的分析。

"的确是这样，而且我可以告诉你，你没有坚持要谈这个我很是高兴。"

"我现在也不想谈，就说说这个好了。到目前为止，进化主要被理解成一种推力（*vis a tergo*），愈加复杂且广泛地从下到上通过个体的互动结构建立起来。[①] 我有种怀疑，这幅图景正像要求符号活动的那种方式一样是不完整的。因为符号行为和事物的行为相比是独特的，因为事物的行为只发生在实际的物质性存在者之中，而符号活动在任何特定时候都要求在三个相关要素中只需两个，甚至有时只需一个实际存在着。在物质性互动中，总是过去塑造未来，但是在符号性互动中，这么说吧，有着未来对现在的影响，甚至因为影响现在而影响到过去。我的怀疑是，无论你在哪里找到这种影响的证据，你都有符号活动，即一种符号行为。而且，既然我们能够从动物生活的符号活动中看到，总体上说，符号活动的可能性一方面与其主观立场的关系无关，另一方面与其客体的物质上的非现实性的关系无关，[②] 那么我大胆地猜测，物质符号活动——比谢伯克所说的生物符号活动更早而且围绕其周围，[③] 包括作为其组成部分的植物符号活动，动物符号活动以及人类符号活动等——将证明处于此前权宜地称为'进化'的这种东西核心。"

"谢伯克？"我的同事问，"这是你在本次讨论中第二次提到他的名字了。他是谁？他对符号学很重要吗？"

我禁不住对相关名声这件事哑然失笑。"在 20 世纪后期符号学发展史中的三个最重要人物中，"我坚持认为，"谢伯克是第二著名的，也是第一重要的。他对今天的符号学，就如同甚至胜过素数之于笛卡儿时代的哲学。我很惊讶你没有听说过他或者读过他的著作，如果在符号学中没有过，那么在语言学、人类学或者民俗学中至少也该听说过或读过吧？"

---

① Dennett 1995.

② Poinsot 1632a：*Second Preamble*，Article 2，esp. 95/18—96/36；Book Ⅰ，Question 1，esp. 117/28—118/18.

③ Sebeok 2001a. Sebeok and Umiker-Sebeok 1992；Emmeche 1994；Hoffmeyer 1996；Hoffmeyer and Emmeche 1999；Kull 2001. 此即我们在本书第一部分第一章中开始提出的"该问题的状况"的这个"问题"。

“他接受你关于符号对于客体是预先设定的这个观念吗?”

“呵呵，我有理由相信他会接受的，尽管我从来没有用这种方式向他提出这个问题。毕竟，这不过是一个我近来才触及的原理，[①] 而且我没有机会和谢伯克就此进行畅谈，尽管我去年暑期曾希望安排拜访他。我和谢伯克之间的主要分歧，如果要如此称呼的话，并不太多地涉及我们所讨论过的那个意义上的客体问题，而是符号活动对于宇宙之中的事物这一观念的影响。从 20 世纪的最后十年到这个世纪，[②] 谢伯克构想出一个符号活动之前的宇宙（cosmos before semiosis)。按照这种思考方式，非生物原子的互动（nonbiological atomic interactions）以及非有机分子（inorganic molecules）的互动在生命出现之前就是符号活动的这种观念就显得定然是隐喻性质的（surely metaphorical)，这些都是谢伯克的原话。”[③]

我的同事皱着眉头。“这里，谢伯克肯定是对的。无机物不能阐释符号，或者在反应中涉及自我!”

轮到我皱眉头了。“我不能肯定。我认为在这里谢伯克反常地匆忙地抹杀了事物所构成的世界之中活跃的符号活动。整个人类原则（anthropic principle）的问题，就是暗示着从宇宙的一开始就有符号活动。”

“宇宙中的符号行为甚至在生命到来之前就有吗? 如果这不是暗喻，我就不知道是什么了。”我的同事大胆地断言。

“还有另外一种情况，”我说，“即暗喻和有机的符号活动之间的第三条道路，这条道路，实际上，是系统符号学之父所暗示出来的，如果我们可能这么称呼第一位理论上在三元关系框架之下统括——或者，像我们现在会说的那样，转移——符号概念的思想家的话。根据普安索的说法，[④] 为了实际上起到表示作用，成为一个符号几乎就使它满足了。根据这个原则，就算在一眼看上去就只是事物的二元互

---

① 见《四个时期》之“关于符号的新定义”(Deely 2001：434－35)。

② “符号活动的演变”(Sebeok 2001：17－30)。

③ Sebeok 1991a：84 (Sebeok 2001：18)。

④ Poinsot 1632a：*Tractatus de Signis*，Book Ⅰ，Question Ⅰ，“Resolution of Counter-Arguments”，esp. 126/3－4，and 126/9－22.

动，但其关系生来就能充分地构成在无机的和有机的自然层面中起作用，而且甚至先于有机层面的到来——的确，比这种到来要早。这是我 1990 年就开始的论调，[①] 而且在物质符号活动这个框架下继续有所发展。"[②]

"符号活动，符号是这样在物质性自然中起作用的吗？这听上去很疯狂。难怪有些人认为符号学是一种帝国主义的发展！"

"好了，这只是猜测罢了。但是除我之外的其他人，[③] 不必说在我之前的皮尔斯了，[④] 已经有了类似的提法。时间会证明一切！"

"下次再讨论吧。我讨厌用口号来结束一次美好的讨论，但是且让我们吃饭去吧。"

我点头同意，准备起身，这时我的朋友伸手按住了我。

"最后一个问题，用最简明的方式回答我好了。"

"说吧。"

"你是说要了解严格意义上的符号，要对符号做专题研究，就需要人类这一物种所特有的内心世界吗？"

"就是这样。因为主体性和超主体性之间，关系和相关事物之间，那种难以感觉认识的差异，只要它不化约为可感觉认识的要素，就处于语言交流的核心位置。[⑤] 正是在这一分歧点上，人类符号活动与所有动物符号活动有所不同。[⑥] 所有动物都是符号活动的存在，但是只有人类能够成为符号动物——也就是说，既使用符号又知道有符号存在的动物。"

"我喜欢这个说法。符号动物：随着后现代时期开始对人性做出的新定义。且让我们对思想之物说再见，甚至就像笛卡儿对理性动物

---

① Deely, *Basics of Semiotics*, Chapter 5.

② 关于"物质符号活动"，参见 Deely 1990, 1991, 1993a, 1997, 1998, 2001e。

③ Prodi 1977; Koch 1987; Kruse 1994; Corrington 2000。看看内特 2001 年为开辟新世纪而召集的论坛吧。

④ 除了我自己命名为《皮尔斯的宏大视野》这篇分析（Deely 1989），内特（2001: 16）观察说："著名的皮尔斯派学人，诸如 Helmut Pape（1989）、Klaus Oehler（1993）以及 Lúcia Santaella-Braga（1994a, 1996, 1999），都肯定符号活动的起源，根据皮尔斯的说法，这一切开始于生命之前。"

⑤ Deely 1980, 2002.

⑥ 这是 Deely 1994 所持论点，在 Deely 2002 中有着鲜明体现。

说再见一样；并且，和优秀的符号动物一样，且让我们出发寻找将我们引向可口的客体化事物的符号载体吧。黑色拉布拉多怎么样?”现在我的同事起身了。

我跟他一道站起来，一起去找吃的。我们没走太远，因为黑色拉布拉多是一个很好的餐馆，离我们讨论的地方不到两个街区，在这里，我的同事最初的怀疑让步于这种信念——即便还有很多要说，但至少现在可以很肯定了——符号是每个客体所预先设定的东西。

既然最后发现的东西成了首先展现的东西，现代人的最后发现，在皮尔斯身上，成了后现代哲学以及知识文化必须打交道的第一个主题（因为是它对它们做出了界定）。这不是一个坏的发现，即便同晚期拉丁人相比，它只算得上是一个重新发现而已。我们不奇怪，符号中的所有思想，客观性的宇宙充满了符号——的确，会专门由它们所构成，每个客体在符号的螺旋中会绽放出越来越多的符号。还需时日才能看到，是否甚至使我们诞生的物质性的宇宙都有可能不专门由符号构成。但是首先是吃午饭，这和圣托马斯说的一样：“要从事哲学，人首先得活着……”

{
"filename": "MTI4Mjc3NzIuemlw",
"filename_decoded": "12827772.zip",
"filesize": 13445625,
"md5": "90f0d82f8e79b4517cc826ea32f9b010",
"header_md5": "7d85b60b1e5a90618efdb0571503727b",
"sha1": "6f78479d30c56d07b9be96494026e32004984202",
"sha256": "40c32acb189ed9277f0e98eeceb102f6200b5aafb4bf1118d89128874e0af3b4",
"crc32": 2351425345,
"zip_password": "",
"uncompressed_size": 13722970,
"pdg_dir_name": "\u2561\u2592\u2524\u00b7\u2556\u221a\u2551\u253c\u2564\u00ba\u2565\u03b4\u2524\u2558 \u2556\u221a\u2551\u253c\u2564\u00ba\u2562\u2558\u2552\u2584\u2564\u00ba\u2561\u2500\u2502\u03c3\u2557\u2248_12827772",
"pdg_main_pages_found": 149,
"pdg_main_pages_max": 149,
"total_pages": 166,
"total_pixels": 873254400,
"pdf_generation_missing_pages": false
}